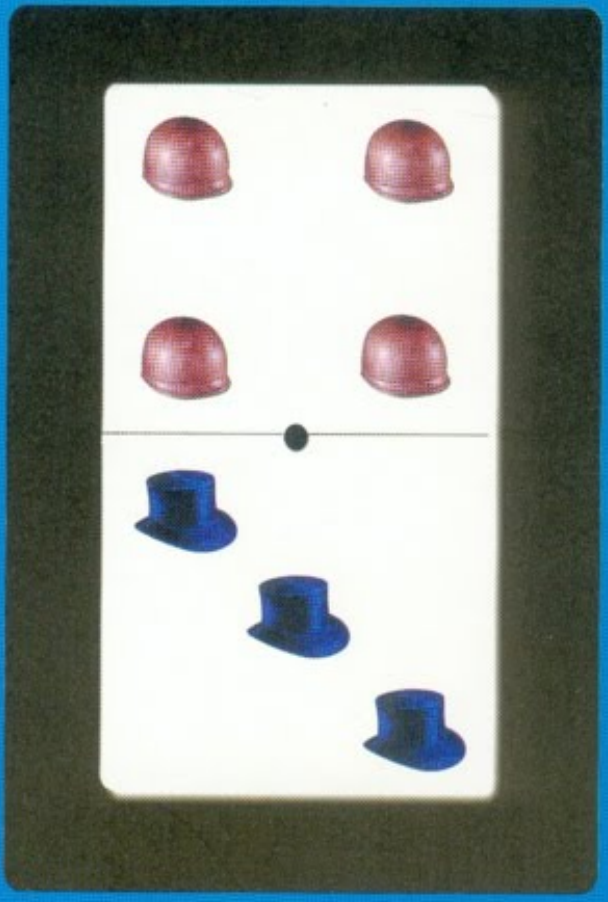
Michel Foucault



Defender la sociedad

MICHEL FOUCAULT

DEFENDER LA SOCIEDAD

Curso en el Collège de France
(1975-1976)

Edición establecida bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana por Mauro Bertani y Alessandro Fontana en el marco de la Association pour le Centre Michel Foucault

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - PERÚ – VENEZUELA

Primera edición en francés, 1997
Primera edición en español, 2000
Segunda reimpresión, 2001

Esta obra ha sido publicada con el apoyo
del Ministerio de la Cultura de Francia.

Título original: *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*
ISBN de la edición original: 2-02-023169-7
© Seuil/Gallimard, 1997

D.R. © 2000, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S. A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina
e-mail: fondo@fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; Delegación Tlalpan; 14200 Mexico D. F.

ISBN: 950-557-286-7

Fotocopiar libros está penado por la ley. Prohibida su reproducción
total o parcial por cualquier medio de impresión digital, en forma
idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro
idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - *PRINTED IN ARGENTINA*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ADVERTENCIA

Michel Foucault enseñó en el Collège de France desde enero de 1971 hasta su muerte, en junio de 1984, con la excepción de 1977, cuando disfrutó de un año sabático. El título de su cátedra era "Historia de los sistemas de pensamiento".

Esta cátedra fue creada el 30 de noviembre de 1969, según una propuesta de Jules Vuillemin, por la asamblea general de los profesores del Collège de France, en reemplazo de la cátedra de "Historia del pensamiento filosófico", que ocupó hasta su muerte Jean Hyppolite. El 12 de abril de 1970, la misma asamblea eligió a Michel Foucault como titular de la nueva cátedra.[1] Tenía entonces 43 años.

Michel Foucault dictó la lección inaugural el 2 de diciembre de 1970.[2]

La enseñanza en el Collège de France obedece a reglas particulares. Los profesores tienen la obligación de dictar 26 horas de cátedra por año (la mitad, como máximo, puede adoptar la forma de seminarios).[3] Cada año deben exponer una investigación original, lo que les exige una renovación constante del contenido de su enseñanza. La asistencia a los cursos y seminarios es completamente libre; no requiere ni inscripción ni título alguno. El profesor tampoco los entrega.[4] En la jerga del Collège de France, se dice que los profesores no tienen alumnos sino oyentes.

Los cursos de Michel Foucault se realizaban todos los miércoles, desde principios de enero hasta fines de marzo. La concurrencia, muy numerosa y compuesta por estudiantes, docentes, investigadores y simples curiosos, muchos de ellos extranjeros, ocupaba dos anfiteatros del Collège de France. Foucault se quejó con frecuencia de la distancia que solía haber entre él y su "público" y de los escasos intercambios que la

---

[1] Foucault había concluido con esta fórmula un opúsculo redactado en apoyo de su candidatura: "Habría que emprender la historia de los sistemas de pensamiento" ("Titres et travaux", en *Dits et Écrits, 1954-1988,* editado por D. Defert y F. Ewald, con la colaboración de J. Lagrange, Paris, Gallimard,. 1994, vol. 1, p. 846).

[2] Sería publicada en mayo de 1971 por la editorial Gallimard, con el título de *L'Ordre du discours* [traducción castellana: *El orden del discurso,* Barcelona, Tusquets, 1987].

[3] Cosa que hizo Michel Foucault hasta principios de la década del ochenta.

[4] En el marco del collège de France.

forma del curso hacía posibles.[5] Soñaba con un seminario que fuera el ámbito de un verdadero trabajo colectivo. Hizo para ello diferentes intentos. Los últimos años, a la salida del curso, dedicaba bastante tiempo a responder a las preguntas de los oyentes.

Así retrataba su atmósfera, en 1975, un periodista del *Nouvel Observateur,* Gérard Petitjean:

> Cuando Foucault entra en el anfiteatro, rápido, precipitado, como alguien que se arroja al agua, pasa por encima de algunos cuerpos para llegar a su silla, aparta los grabadores para colocar sus papeles, se saca la chaqueta, enciende una lámpara y arranca, a cien por hora. Una voz fuerte, eficaz, reproducida por los altoparlantes, única concesión al modernismo en una sala apenas iluminada por una luz que se eleva de unos pilones de estuco. Hay trescientos lugares y quinientas personas aglomeradas, que ocupan hasta el más mínimo espacio libre. [...] Ningún efecto de oratoria. Es límpido y tremendamente eficaz. Sin la menor concesión a la improvisación. Foucault tiene doce horas para explicar, en un curso público, el sentido de su investigación durante el año que acaba de terminar. Entonces, se ciñe al máximo y llena los márgenes como esos corresponsales que todavía tienen demasiado que decir una vez llegados al final de la hoja. A las 19:15, Foucault se detiene. Los estudiantes se abalanzan sobre su escritorio. No para hablarle, sino para parar los grabadores. No hay preguntas. En el tropel, Foucault está solo.

Y Foucault comenta:

> Tendría que poder discutirse lo que he propuesto. A veces, cuando la clase no es buena, bastaría poca cosa, una pregunta, para volver a poner todo en su lugar. Pero esa pregunta nunca se plantea. En Francia, el efecto de grupo hace imposible cualquier discusión real. Y como no hay un canal de retorno, el curso se teatraliza. Tengo una relación de actor o de acróbata con las personas presentes. Y cuando termino de hablar, una sensación de soledad total…[6]

Michel Foucault abordaba su enseñanza como un investigador: exploraciones para un libro futuro, desciframiento, también, de campos de

---

[5] En 1976, con la esperanza -vana- de que la concurrencia disminuyera, Michel Foucault cambió el horario del curso, que pasó de las 17:45 a las 9:00 de la mañana. Cf. el comienzo de la primera clase ("Clase del 7 de enero de 1976").

[6] Gérard Petitjean, "Les Grands Prêtres de l'université française", en *Le Nouvel Observateur,* 7 de abril de 1975.

problematización, que solían formularse más bien como una invitación lanzada a eventuales investigadores. Es por eso que los cursos del Collège de France no duplican los libros publicados. No son su esbozo, aunque haya temas que puedan ser comunes entre unos y otros. Tienen su propio *status.* Competen a un régimen discursivo específico en el conjunto de los *actos filosóficos* efectuados por Michel Foucault. En ellos, éste despliega muy en particular el programa de una genealogía de las relaciones saber/poder en función del cual, a partir de principios de la década del setenta, pensará su trabajo, en oposición al de una arqueología de las formaciones discursivas que hasta entonces había dominado.[7]

Los cursos también tenían una función en la actualidad. El oyente que participaba en ellos no se sentía únicamente cautivado por el relato que se construía semana tras semana, no lo seducía solamente el rigor de la exposición; también encontraba en ella una iluminación sobre el momento actual. El arte de Michel Foucault consistía en abordar en diagonal la actualidad a través de la historia. Podía hablar de Nietzsche o de Aristóteles, de la pericia psiquiátrica en el siglo XIX o de la pastoral cristiana: el oyente siempre extraía de esos temas una luz sobre el presente y los acontecimientos de los que era contemporáneo. El poder propio de Michel Foucault en esos cursos obedecía a ese sutil cruce entre una erudición sabia, un compromiso personal y un trabajo sobre el acontecimiento.

***

Los años setenta presenciaron el desarrollo y el perfeccionamiento de los grabadores a casete, y el escritorio de Michel Foucault pronto se vio invadido por ellos. De tal modo, los cursos (y algunos seminarios) pudieron conservarse.

Esta edición toma como referencia la palabra pronunciada públicamente por Michel Foucault. Da de ella la transcripción más literal posible.[8] Habríamos deseado poder publicarla sin modificaciones. Pero el paso de lo oral a lo escrito impone una intervención del editor: como mínimo, es preciso introducir una puntuación y recortar los párrafos. El

---

7 Cf. en particular "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", en *Dits et Ecrits,* ob. cit., vol. 2, p. 137.

8 Se utilizaron más especialmente las grabaciones realizadas por Gérard Burlet y Jacques Lagrange, guardadas en el Collège de France y el IMEC.

principio consistió siempre en mantenerse lo más cerca posible del curso efectivamente pronunciado.

Cuando pareció indispensable, se suprimieron las reiteraciones y repeticiones; se restablecieron las frases interrumpidas *y* se rectificaron las construcciones incorrectas.

Los puntos suspensivos indican que la grabación es inaudible. Cuando la frase es oscura, figura entre corchetes una integración conjetural o un agregado.

Un asterisco a pie de página indica las variantes significativas de las notas utilizadas por Michel Foucault con respecto a la pronunciada.

Se verificaron las citas *y* se señalaron las referencias de los textos utilizados. El aparato crítico se limita a dilucidar los puntos oscuros, explicitar ciertas alusiones y precisar los puntos críticos.

Para facilitar la lectura, cada clase está precedida por un breve sumario que indica sus principales articulaciones.[9]

Sigue al texto del curso el resumen publicado en el *Annuaire du Collège de France.* En general, Michel Foucault los redactaba en junio, vale decir, algún tiempo después de la finalización del curso. Era para él una oportunidad de poner de relieve su intención y objetivos. Constituye su mejor presentación.

Cada volumen termina con una "situación" cuya responsabilidad corresponde a su editor: se trata de brindar al lector elementos contextuales de orden biográfico, ideológico *y* político, reubicar el curso en la obra publicada y dar indicaciones concernientes a su lugar dentro del *corpus* utilizado, a fin de facilitar su comprensión *y* evitar los contrasentidos que podría suscitar el olvido de las circunstancias en las que cada uno de los cursos se elaboró *y* dictó.

* * *

Con esta edición de los cursos en el Collège de France se publica una nueva zona de la *obra* de Michel Foucault.

En sentido propio, no se trata de inéditos, porque esta edición reproduce la palabra pronunciada públicamente por Foucault, con exclusión del soporte escrito que utilizaba y podía ser muy elaborado. Daniel Defert, que posee esas notas, permitió a los editores consultarlas. Le estamos vivamente agradecidos.

---

9 Al final del volumen, en la "Situación del curso", se encontrarán expuestos los criterios y soluciones adoptados por los editores para este curso en particular.

Esta edición de los cursos en el Collège de France ha sido autorizada por los herederos de Michel Foucault, que desearon con ello satisfacer la muy intensa demanda de que eran objeto, tanto en Francia como en el extranjero. Y esto en indiscutibles condiciones de seriedad. Los editores procuraron estar a la altura de la confianza que depositaron en ellos.

FRANÇOIS EWALD y ALESSANDRO FONTANA

Curso
Ciclo lectivo 1975-1976

Clase del 7 de enero de 1976

¿Qué es un curso? — Los saberes sometidos — El saber histórico de las luchas, las genealogías y el discurso científico — El poder, apuesta de las genealogías — Concepción jurídica y económica del poder — El poder como represión y como guerra — Inversión del aforismo de Clausewitz.

QUERRÍA ACLARAR un poco lo que sucede aquí, en estos cursos. Como saben, la institución en la que nos encontramos no es exactamente una institución de enseñanza. En fin, cualquiera haya sido la significación que se le quiso dar cuando se fundó, hace mucho tiempo, en la actualidad, el Collège de France funciona esencialmente como una especie de organismo de investigación: nos pagan para hacer investigación. Y me parece que la actividad de enseñanza, en última instancia, no tendría sentido si no se le diera, si no se le atribuyera, en todo caso, esta significación, o al menos la que yo sugiero: puesto que nos pagan para investigar, ¿quién puede controlar las investigaciones que hacemos? ¿De qué manera podemos tener al corriente a quienes pueden interesarse en ellas y a los que tienen algún motivo para conectarse con ellas? ¿Cómo se puede hacer, como no sea, en definitiva, por la enseñanza, vale decir, por la declaración pública, el informe público y más o menos regular del trabajo que estamos haciendo? Así, pues, no considero estas reuniones de los miércoles como actividades de enseñanza, sino más bien como una especie de informes públicos de un trabajo que, por otra parte, me dejan hacer más o menos como yo quiero. En esa medida, me considero absolutamente obligado, en efecto, a decirles aproximadamente lo que hago, dónde estoy, en qué dirección [...] va ese trabajo; y en la misma medida, también, los considero enteramente libres de hacer lo que quieran con lo que yo digo. Se trata de pistas de investigación, ideas, esquemas, líneas de puntos, instrumentos: hagan con ellos lo que quieran. En última instancia, eso no me interesa ni me concierne. No me concierne en la medida en que no tengo que plantear leyes para la utilización que ustedes le den. Pero sí me interesa en la medida en que, de una u otra manera, la cosa se engancha, se conecta con lo que hago.

Dicho esto, ustedes saben qué pasó en el curso los años anteriores: debido a una especie de inflación cuyas razones cuesta entender, habíamos llegado, creo, a una situación que estaba más o menos bloqueada. Ustedes estaban obligados a llegar a las cuatro y media [...] y yo me encontraba frente a un auditorio compuesto por gente con la que no tenía, en sentido estricto, ningún contacto, porque una parte, por no decir la mitad del público, tenía que instalarse en otra sala, escuchar por un altoparlante lo que yo decía. La cosa no era ya ni siquiera un espectáculo, porque no nos veíamos. Pero estaba bloqueada por otra razón. Es que para mí –lo digo así nomás–, el hecho de tener que hacer todos los miércoles a la tarde esta especie de circo era un verdadero, cómo decir... suplicio es demasiado, aburrimiento es un poco débil. En fin, estaba un poco entre las dos cosas. De modo que conseguía preparar efectivamente esos cursos, con no poco cuidado y atención; y dedicaba mucho menos tiempo, por decirlo así, a la investigación propiamente dicha, a las cosas a la vez interesantes y un poco incoherentes que habría podido decir, que a preguntarme: ¿cómo voy a poder, en una hora, una hora y media, transmitir tal o cual cosa, de manera que la gente no se aburra demasiado y que, después de todo, tenga alguna recompensa la buena voluntad que pusieron al venir tan temprano a escucharme, y por tan poco tiempo, etcétera? De modo que me pasaba meses en eso, y creo que lo que constituyó la razón de ser de mi presencia aquí, y a la vez de la de ustedes, vale decir, hacer investigación, trabajar, desempolvar cierta cantidad de cosas, tener ideas, todo eso no era efectivamente la recompensa del trabajo [cumplido]. Las cosas estaban demasiado en suspenso. Entonces me dije: de todas formas, la cosa no estaría tan mal si pudiéramos ser treinta o cuarenta en una sala; así podría contar lo que hago y al mismo tiempo tener contactos con ustedes, hablar, contestar sus preguntas, etcétera, para retomar un poco las responsabilidades de intercambio y contacto que están ligadas a una práctica normal de investigación o enseñanza. ¿Cómo hacerlo, entonces? Legalmente, no puedo plantear condiciones formales de acceso a esta sala. Adopté, por tanto, un método salvaje, que consiste en dictar el curso a las nueve y media de la mañana, con la idea, como decía ayer mi corresponsal, de que los estudiantes ya no suelen levantarse a esa hora. Ustedes dirán que de todas formas es un criterio de selección no muy justo: los que se levantan y los que no se levantan. Es éste u otro. Como quiera que sea, siempre hay por ahí pequeños altoparlantes, grabadores, y como la cosa circula enseguida –a veces queda en la cinta; en otros casos, en versiones escritas a máquina y a veces se encuentra incluso en las librerías–, entonces me dije: siempre circulará. Por lo tanto, vamos a probar [...]. Discúlpenme, entonces, por haberlos hecho levantar temprano y excúsenme con quienes no pueden

venir; lo hice, en efecto, para volver a poner un poco estas conversaciones y estos encuentros de los miércoles en la línea más normal de una investigación, de un trabajo que está hecho y que debe dar cuenta de sí mismo a intervalos institucionales y regulares.

Bien, ¿qué quería decir este año? Que estoy un poco harto: vale decir que querría tratar de cerrar, de poner, hasta cierto punto, fin a una serie de investigaciones –bueno, investigación es una palabra que se emplea así como así, ¿pero qué quiere decir exactamente?– a las que me dedico desde hace cuatro o cinco años, prácticamente desde que estoy aquí, y con respecto a las cuales me doy cuenta de que se acumularon los inconvenientes, tanto para ustedes como para mí. Eran investigaciones muy próximas unas a otras, sin llegar a formar un conjunto coherente ni una continuidad; eran investigaciones fragmentarias, de las que ninguna, finalmente, llegó a su término, y que ni siquiera tenían continuación; investigaciones dispersas y, al mismo tiempo, muy repetitivas, que volvían a caer en los mismos caminos trillados, en los mismos temas, en los mismos, conceptos. Eran pequeñas exposiciones sobre la historia del procedimiento penal; algunos capítulos referidos a la evolución, la institucionalización de la psiquiatría en el siglo XIX; consideraciones sobre la sofística o sobre la moneda griega, o sobre la Inquisición en la Edad Media; el esbozo de una historia de la sexualidad o, en todo caso, de una historia del saber de la sexualidad a través de las prácticas de confesión en el siglo XVII o de los controles de la sexualidad infantil en los siglos XVIII y XIX; el señalamiento de la génesis de una teoría y un saber de la anomalía, con todas las técnicas que están ligadas a ella. Todo eso se atasca, no avanza; se repite y no tiene conexión. En el fondo, no deja de decir lo mismo y, sin embargo, tal vez no diga nada; se entrecruza en un embrollo poco descifrable, apenas organizado; en síntesis, como suele decirse, no termina en nada.

Yo podría decirles: después de todo, eran pistas a seguir, y poco importaba adonde fueran; era importante el hecho mismo de que no fueran a ninguna parte, en todo caso, que no se encaminaran en una dirección determinada de antemano; eran como líneas de puntos. A ustedes les toca continuarlas o modificarlas; a mí, eventualmente, proseguirlas o darles otra configuración. Después de todo, ya veremos, ustedes o yo, qué se puede hacer con esos fragmentos. Tenía la impresión de ser algo así como un cachalote que salta por encima del agua y deja en ella una pequeña huella transitoria de espuma, y que permite creer, hace creer o quiere creer, o bien tal vez cree efectivamente que por debajo, donde ya no se lo ve, donde ya nadie lo percibe ni lo controla, sigue una trayectoria profunda, coherente y meditada.

Así era más o menos la situación, tal como yo la advierto; no sé cómo la veían ustedes. Después de todo, el hecho de que el trabajo que les presenté haya tenido ese aspecto a la vez fragmentario, repetitivo y discontinuo correspondería con claridad a algo que podríamos llamar una "pereza febril", la que afecta el carácter de los enamorados de las bibliotecas, los documentos, las referencias, las escrituras polvorientas, los textos que jamás se leen, los libros que, apenas impresos, se cierran y duermen luego en anaqueles de los que sólo son sacados siglos después. Todo esto convendría sin duda a la inercia atareada de quienes profesan un saber para nada, una especie de saber suntuario, una riqueza de advenedizo cuyos signos exteriores, como ustedes bien saben, se presentan a pie de página. Esto convendría a quienes se sienten solidarios con una de las sociedades secretas sin duda más antiguas y también más características de Occidente, una de esas sociedades secretas extrañamente indestructibles, desconocidas, me parece, en la Antigüedad y que se formaron en los primeros tiempos del cristianismo, en la época de los primeros conventos, sin duda, en los confines de las invasiones, los incendios y los bosques. Me refiero a la grande, tierna y cálida francmasonería de la erudición inútil.

Con la salvedad de que no es sólo el gusto por esta francmasonería lo que me impulsó a hacer lo que hice. Me parece que ese trabajo que hicimos, y que pasó de una manera un poco empírica y azarosa de ustedes a mí y de mí a ustedes, podría justificarse diciendo que convenía bastante bien a cierto período, muy limitado, que es el que acabamos de vivir, los diez o quince o, como máximo, los últimos veinte años; me refiero a un período en el que se pueden advertir dos fenómenos que fueron, si no verdaderamente importantes, al menos, me parece, bastante interesantes. Por una parte, es un período que se caracterizó por lo que podríamos llamar la eficacia de las ofensivas dispersas y discontinuas. Pienso en muchas cosas, en la extraña eficacia, por ejemplo, cuando se trató de poner un freno al funcionamiento de la institución psiquiátrica, del discurso, de los discursos —muy localizados, en definitiva— de la antipsiquiatría; discursos que, como ustedes bien saben, no se sostenían y siguen sin sostenerse en ninguna sistematización de conjunto, cualquiera fuera, y cualesquiera fueran además sus referencias. Pienso en la referencia de origen, el análisis existencial,[1] o en las referencias actuales

[1] Aquí, Michel Foucault remite al movimiento psiquiátrico (definido, alternativamente, como "fenomenología antropológica" o *Daseinanalyse*) que había buscado en la filosofía de Husserl y Heidegger nuevos instrumentos conceptuales. Foucault se había interesado en él desde sus primeros escritos (cf. "La maladie et l'existence", en *Maladie mentale et Personnalité*, París, Presses universitaires de France, 1954, cap. IV [traducción castellana: *Enfer-*

tomadas, en términos generales, del marxismo o de la teoría de Reich.[2] Pienso, asimismo, en la extraña eficacia de los ataques que se lanzaron contra —digamos— la moral o la jerarquía sexual tradicional, ataques que tampoco se referían sino de una manera vaga y bastante lejana, muy imprecisa en todo caso, a Reich o a Marcuse.[3] Pienso, además, en la eficacia de los ataques contra el aparato judicial y penal, algunos de los cuales se remitían de manera muy remota a la noción general, y por otra parte bastante dudosa, de *justicia de clase,* mientras que otros se asociaban, con una precisión apenas un poco más grande, en el fondo, a una temática anarquista. Pienso también, y más precisamente aun, en la eficacia de algo —ni siquiera me atrevo a decir un libro— como *El anti-Edipo*,[4] que

---

medad mental y personalidad, Buenos Aires. Paidós, 1991]; "Introduction" a L. Binswanger, *Le Rêve et* l'*Existence*, París, Desclée de Brouwer, 1954; "La psychologie de 1850 à 1950", en A. Weber y D. Huisman, *Tableau de la philosophie contemporaine*, París, Fischbacher, 1957; "La recherche en psychologie",..... en *Des chercheurs s'interrogent,* estudios presentados por J.-E. Morère, París, PUF, 1957; los tres últimos textos se publicaron en *Dits et Ecrits, 1954-1988,* editado por D. Defert y F. Ewald, con la colaboración de J. Lagrange, París, Gallimard, 1994, coi. "Bibliothèque des sciences humaines", cuatro volúmenes; I: *1954-1969,* II: *1970-1975,* III: *1976-1979,* IV: *1980-1988*-, cf. I, núm. 1, 2 y 3) y lo había retomado en los últimos años (cf. *Colloqui con Foucault,* Salerno, 1981; traducción francesa en *Dits et Ecrits,* ob. cit., IV, núm. 281).

[2] De *W.* Reich, véanse: *Die Funktion des Orgasmus; zur Psychopathologie und zur Soziologie des Geschlechtslebens,* Viena, Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1927 (traducción francesa: *La Fonction de l'orgasme,* París, L'Arche, 1971) [traducción castellana: *La función del orgasmo. El descubrimiento del orgón,* Buenos Aires, Paidós, 1974]; *Der Einbruch der Sexualmoral,* Berlín, Verlag für Sexualpolitik, 1932 (traducción francesa: *L'Irruption de la morale sexuelle,* París, Payot, 1972); *Charakteranalyse,* Viena, Selbstverlag des Verfassers, 1933 (traducción francesa: *L'Analyse caractérielle,* París, Payot, 1971) [traducción castellana: *Análisis del carácter,* Buenos Aires, Paidós, 1978]; *Massenpsychologie des Faschismus; zur Sexualökonomie der politischen Reaktion und zur proletarischen Sexualpolitik,* Copenhague/Praga/Zurich, Verlag für Sexualpolitik, 1933 (traducción francesa: *La Psychologie de masse du fascisme,* Paris, Payot, 1974) [traducción castellana: *Psicología de masas del fascismo,* Barcelona, Bruguera, 1980]; *Die Sexualität im Kulturkampf* Copenhague, Sexpol Verlag, 1936.

[3] M. Foucault se refiere aquí, desde luego, a H. Marcuse, autor de *Eros and Civilisation: A Philosophical Inquiry into Freud,* Boston, Ma., Beacon Press, 1955 (traducción francesa: *Eros et Civilisation,* París, Seuil, 1971) [traducción castellana: *Eros y civilización,* Buenos Aires, Sudamericana/Planeta, 1985] y de *One-dimensional Man: Studies in the ideology of advanced industrial society,* Boston, Beacon Press, 1964 (traducción francesa: *L'Homme unidimensionnel,* París, Seuil, 1970) [traducción castellana: *El hombre unidimensional,* Barcelona, Ariel, 1994].

[4] G. Deleuze y F. Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie,* París, Editions de Minuit, 1972 [traducción castellana: *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia,* Barcelona, Paidós, 1998]. Hay que recordar que M. Foucault desarrolló esta interpretación de *El anti-Edipo* como "libro acontecimiento" en el prefacio a la traducción inglesa del texto

prácticamente no estaba ni está referido a otra cosa que a su propia y prodigiosa inventiva teórica; libro, o más bien cosa, acontecimiento, que logró enronquecer hasta en la práctica más cotidiana ese murmullo —sin embargo, ininterrumpido durante mucho tiempo— que se hiló desde el diván hasta el sillón.

Así, voy a decir lo siguiente: desde hace diez o quince años, lo que se manifiesta es la inmensa y proliferante criticabilidad de las cosas, las instituciones, las prácticas, los discursos; una especie de desmenuzamiento general de los suelos, incluso y sobre todo de los más conocidos, sólidos y próximos a nosotros, a nuestro cuerpo, a nuestros gestos de todos los días. Pero, al mismo tiempo que ese desmenuzamiento y esa sorprendente eficacia de las críticas discontinuas y particulares, locales, se descubre en los hechos, por eso mismo, algo que acaso no se había previsto en un principio: lo que podríamos llamar efecto inhibidor propio de las teorías totalitarias, y me refiero, en todo caso, a las teorías envolventes y globales. No digo que esas teorías envolventes y globales no hayan proporcionado y no proporcionen todavía, de una manera bastante constante, instrumentos localmente utilizables: el marxismo y el psicoanálisis están precisamente ahí para demostrarlo. Pero creo que sólo proporcionaron esos instrumentos localmente utilizables con la condición, justamente, de que la unidad teórica del discurso quedara como suspendida o, en todo caso recortada, tironeada, hecha añicos, invertida, desplazada, caricaturizada, representada, teatralizada, etcétera. Sea como fuere, cualquier recuperación en los términos mismos de la totalidad provocó, de hecho, un efecto de frenado. Entonces, primer punto, si ustedes quieren, primer carácter de lo que pasó desde hace quince años: carácter local de la crítica; lo cual no quiere decir, me parece, empirismo obtuso, ingenuo o necio, y tampoco eclecticismo blando, oportunismo, permeabilidad a cualquier empresa teórica, ni ascetismo un poco voluntario, reducido a la mayor magrura teórica posible. Creo que ese carácter esencialmente local de la crítica indica, en realidad, algo que es una especie de producción teórica autónoma, no centralizada, vale decir, que no necesita, para establecer su validez, el visado de un régimen común.

Y aquí tocamos un segundo rasgo de lo que sucede desde hace algún tiempo: el hecho de que esta crítica local se haya efectuado, me parece, a través de lo que podríamos llamar *retornos de saber*. Con *retornos de saber* quiero decir lo siguiente: si bien es cierto que en estos años pasados nos encontramos a menudo, al menos en un nivel superficial, con toda una

---

(*Anti-Oedipus,* Nueva York, Viking Press, 1997; cf. traducción francesa de ese prefacio en *Dits et Ecrits,* ob. cit., III, núm. 189).

temática: "¡no!, basta de saber, sino la vida", "basta de conocimientos, sino lo real", "basta de libros, sino la plata",* etcétera, me parece que debajo de ella, a través de ella, en ella misma, vimos producirse lo que podríamos llamar la insurrección de los *saberes sometidos.* Y por *saber sometido* entiendo dos cosas. Por una parte, quiero designar, en suma, contenidos históricos que fueron sepultados, enmascarados en coherencias funcionales o sistematizaciones formales. Concretamente, si quieren, lo que permitió hacer la crítica efectiva tanto del asilo como de la prisión no fue, por cierto, una semiología de la vida asilar ni tampoco una sociología de la delincuencia, sino, en verdad, la aparición de contenidos históricos. Y simplemente porque sólo los contenidos históricos pueden permitir recuperar el clivaje de los enfrentamientos y las luchas que los ordenamientos funcionales o las organizaciones sistemáticas tienen por meta, justamente, enmascarar. De modo que los *saberes sometidos* son esos bloques de saberes históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica pudo hacer reaparecer por medio, desde luego, de la erudición.

En segundo lugar, por *saberes sometidos* creo que hay que entender otra cosa y, en cierto sentido, una cosa muy distinta. Con esa expresión me refiero, igualmente, a toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la cientificidad exigidos. Y por la reaparición de esos saberes de abajo, de esos saberes no calificados y hasta descalificados: el del psiquiatrizado, el del enfermo, el del enfermero, el del médico —pero paralelo y marginal con respecto al saber médico—, el saber del delincuente, etcétera —ese saber que yo llamaría, si lo prefieren, *saber de la gente* (y que no es en absoluto un saber común, un buen sentido sino, al contrario, un saber particular, un saber local, regional, un saber diferencial, incapaz de unanimidad y que sólo debe su fuerza al filo que opone a todos los que lo rodean) —, por la reaparición de esos saberes locales de la gente, de esos saberes descalificados, se hace la crítica.

Ustedes me dirán: de todas formas, hay algo así como una extraña paradoja en el hecho de querer agrupar, acoplar en la misma categoría de los *saberes sometidos,* por un lado, esos contenidos del conocimiento histórico meticuloso, erudito, exacto, técnico, y, además, esos saberes locales, singulares, esos saberes de la gente que son saberes sin sentido común y que en cierto modo se dejaron en suspenso, cuando no fueron

* Manuscrito: "viaje" *[voyage]* en lugar de "plata" *[fric].*

efectiva y explícitamente mantenidos a raya. Pues bien, yo creo que en ese acoplamiento entre los saberes enterrados de la erudición y los saberes descalificados por la jerarquía de los conocimientos y las ciencias se jugó efectivamente lo que dio su fuerza esencial a la crítica de los discursos de estos últimos quince años. En efecto, ¿de qué se trataba tanto en un caso como en el otro, tanto en el saber de la erudición como en esos saberes descalificados, en esas dos formas de saber, sometidos o enterrados? Se trataba del saber histórico de las luchas. En el dominio especializado de la erudición, lo mismo que en el saber descalificado de la gente, yacía la memoria de los combates, la memoria, precisamente, que hasta entonces se mantuvo a raya. Y así se dibujó lo que podríamos llamar una genealogía o, mejor, así se dibujaron unas investigaciones genealógicas múltiples, a la vez redescubrimiento exacto de las luchas y memoria en bruto de los combates; y esas genealogías, como acoplamiento del saber erudito y el saber de la gente, sólo fueron posibles, e inclusive sólo pudieron intentarse, con una condición: que se eliminara la tiranía de los saberes englobadores, con su jerarquía y todos los privilegios de las vanguardias teóricas. Llamemos, si ustedes quieren, *genealogía* al acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales. Ésa sería, pues, la definición provisoria de las genealogías que traté de hacer con ustedes durante los últimos años.

En esta actividad, que podemos calificar entonces de genealógica, advertirán que, en realidad, no se trata de manera alguna de oponer a la unidad abstracta de la teoría la multiplicidad concreta de los hechos; no se trata de manera alguna de descalificar lo especulativo para oponerle, en la forma de un cientificismo cualquiera, el rigor de los conocimientos bien establecidos. De modo que lo que atraviesa el proyecto genealógico no es un empirismo; lo que lo sigue no es tampoco un positivismo, en el sentido corriente del término. Se trata, en realidad, de poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseerían. Las genealogías, en consecuencia, no son retornos positivistas a una forma de ciencia más atenta o más exacta. Las genealogías son, muy precisamente, anticiencias. No es que reivindiquen el derecho lírico a la ignorancia y el no saber, no es que se trate de la negativa de saber o de la puesta en juego, la puesta de manifiesto de los prestigios de una experiencia inmediata, todavía no captada por el saber. No se trata de eso. Se trata de la insurrección de los saberes. No tanto contra los contenidos, los métodos o los conceptos de

una ciencia, sino una insurrección, en primer lugar y ante todo, contra los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra. Y en el fondo importa poco que esta institucionalización del discurso científico cobre cuerpo en una universidad o, de una manera general, en un aparato pedagógico, que esta institucionalización de los discursos científicos cobre cuerpo en una red teórico comercial como el psicoanálisis o en un aparato político, con todas sus aferencias, como en el caso del marxismo. La genealogía debe librar su combate, sin duda, contra los efectos de poder propios de un discurso considerado como científico.

De una manera más precisa o, en todo caso, que tal vez les diga más, voy a señalar lo siguiente: desde hace ya muchos años, sin duda más de un siglo, ustedes saben cuántos fueron los que se preguntaron si el marxismo era o no una ciencia. Podríamos decir que la misma cuestión se planteó y no deja de plantearse en relación con el psicoanálisis o, peor aún, la semiología de los textos literarios. Pero a esta cuestión: "¿Es o no una ciencia?", las genealogías o los genealogistas responderían: "Pues bien, lo que se les reprocha, precisamente, es hacer del marxismo, o del psicoanálisis, o de tal o cual cosa, una ciencia. Y si tenemos que hacerle una objeción al marxismo, es que efectivamente podría serlo". En términos un poco más, si no elaborados, [sí al menos] diluidos, yo diría lo siguiente: aun antes de saber en qué medida algo como el marxismo o el psicoanálisis es análogo a una práctica científica en su desenvolvimiento cotidiano, en sus reglas de construcción, en los conceptos utilizados, aun antes de plantearse la cuestión de la analogía formal y estructural de un discurso marxista o psicoanalítico con un discurso científico, ¿no hay que plantearse la cuestión, interrogarse sobre la ambición de poder que acarrea consigo la pretensión de ser una ciencia? La cuestión, las cuestiones que hay que formular no son éstas: "¿Qué tipos de saber quieren ustedes descalificar desde el momento en que se dicen una ciencia? ¿Qué sujeto hablante, qué sujeto que discurre, qué sujeto de experiencia y saber quieren aminorar desde el momento en que dicen: 'yo, que emito ese discurso, emito un discurso científico y soy un sabio'? ¿Qué vanguardia teórico política, en consecuencia, quieren entronizar, para separarla de todas las formas masivas, circulantes y discontinuas de saber?". Y yo diría: "Cuando veo que se esfuerzan por establecer que el marxismo es una ciencia, no advierto, a decir verdad, que estén demostrando de una vez por todas que el marxismo tiene una estructura racional y que sus proposiciones, por consiguiente, competen a procedimientos de verificación. Veo, en primer lugar y ante todo, que están haciendo otra cosa. Veo que asocian al discurso marxista, y asignan a quienes lo emiten,

efectos de poder que Occidente, ya desde la Edad Media, atribuyó a la ciencia y reservó a los emisores de un discurso científico".

La genealogía sería, entonces, con respecto al proyecto de una inscripción de los saberes en la jerarquía de poder propia de la ciencia, una especie de empresa para romper el sometimiento de los saberes históricos y liberarlos, es decir, hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico. La reactivación de los saberes locales —*menores,* diría acaso Deleuze—[5] contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos de poder intrínsecos es el proyecto de esas genealogías en desorden y hechas añicos. En dos palabras, yo diría lo siguiente: la arqueología sería el método propio del análisis de las discursividades locales, y la genealogía, la táctica que, a partir de esas discursividades locales así descriptas, pone en juego los saberes liberados del sometimiento que se desprenden de ellas. Esto, para restituir el proyecto de conjunto.

Como ven, todos los fragmentos de investigación, todas esas palabras a la vez entrecruzadas y suspendidas que repetí con obstinación desde hace ya cuatro o cinco años podían considerarse como elementos de esas genealogías que no fui el único en trazar en estos últimos quince años; lejos de ello. Pregunta: entonces, ¿por qué no continuar con una teoría tan linda —y probablemente tan poco verificable— de la discontinuidad?[6] ¿Por qué no continúo, por qué todavía no tomo un poco de algo así, que

---

[5] Los conceptos de *menor y minoridad* —acontecimientos singulares más que esencias individuales, individuación por *mismidad* más que por sustanciación— fueron elaborados por G. Deleuze, junto con F. Guattari, en *Kafka. Pour une littérature mineure* (París, Editions de Minuit, 1975) [traducción castellana: *Kafka. Por una literatura menor,* México, Era], retomados por Deleuze en el artículo "Philosophie et minorité" (*Critique,* febrero de 1978) y desarrollados a continuación, en particular, en G. Deleuze y F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie,* París, Editions de Minuit, 1980 [traducción castellana: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia,* Valencia, Pre-Textos, 1988]. La *minoridad* remite también al concepto de *molecular* elaborado por F. Guattari en *Psychanalyse et Transversalité. Essai d'analyse institutionnelle* (París, Maspero, 1972), y cuya lógica es la del *devenir y* las *intensidades.*

[6] M. Foucault se refiere aquí al debate que se había iniciado sobre todo luego de la publicación de *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris, Gallimard, 1966) [traducción castellana: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de* las *ciencias humanas,* México, Siglo XXI, 1968], con respecto al concepto de *episteme* y el *status de* la discontinuidad. Foucault había respondido todas las críticas mediante una serie de puestas a punto teóricas y metodológicas (en especial, "Réponse à une question", *Esprit,* mayo de 1968, pp. 850-874, y "Réponse au Cercle d'épistémologie", *Cahiers pour l'analyse,* 9, 1968, pp. 9-40; en *Dits et Ecrits,* ob. cit., I, núm. 58 y 59), reeditadas a continuación en *L'Archéologie du savoir,* Paris, Gallimard, 1969 [traducción castellana: *La arqueología del saber,* México, Siglo XXI, 1972].

estaría del lado de la psiquiatría, del lado de la teoría de la sexualidad, etcétera?

Se podría continuar, es cierto; y hasta cierto punto trataré de hacerlo, si no fuera, tal vez, por cierta cantidad de cambios, y cambios en la coyuntura. Me refiero a que, con respecto a la situación que conocimos hace cinco, diez e incluso quince años, las cosas quizá cambiaron un poco; es posible que la batalla no tenga el mismo rostro. ¿Nos encontramos realmente, en todo caso, en la misma relación de fuerza que nos permita destacar, por decirlo así, en estado natural y al margen de cualquier sometimiento, esos saberes destrabados? ¿Qué fuerza tienen por sí mismos? Y, después de todo, a partir del momento en que ponemos así de relieve fragmentos de genealogía, a partir del momento en que hacemos valer, en que ponemos en circulación esa especie de elementos de saber que intentamos destrabar, ¿no corren el riesgo de ser recodificados, recolonizados por esos discursos unitarios que, tras haberlos descalificado en un primer momento y luego ignorado en su reaparición, están acaso dispuestos ahora a anexarlos y retomarlos en su propio discurso y sus propios efectos de saber y poder? Y si queremos proteger esos fragmentos así puestos de manifiesto, ¿no nos exponemos a construir nosotros mismos, con nuestras propias manos, ese discurso unitario al que nos invitan, tal vez como una trampa, quienes nos dicen: "Todo eso es muy bonito, ¿pero hacia dónde va? ¿En qué dirección? ¿Para qué unidad?"? La tentación, hasta cierto punto, es decir: pues bien, sigamos, acumulemos. Después de todo, aún no ha llegado el momento de correr el riesgo de ser colonizados. Hace un momento les decía que esos fragmentos genealógicos corren el riesgo, tal vez, de ser recodificados; pero, después de todo, podríamos lanzar el desafío y decir: "¡Hagan la prueba, entonces!". Podríamos decir, por ejemplo, miren: desde la época en que se intentaron la antipsiquiatría o la genealogía de las instituciones psiquiátricas —de lo cual hace unos buenos quince años—, ¿hubo un solo marxista, un solo psicoanalista, un solo psiquiatra que rehiciera eso en sus propios términos y mostrara que esas genealogías eran falsas y estaban mal elaboradas, mal articuladas, mal fundadas? En realidad, las cosas son de tal manera que los fragmentos de genealogía que se hicieron siguen ahí, rodeados de un prudente silencio. Como máximo, sólo se les oponen propuestas como las que acaban de escucharse hace poco de labios, creo, del señor Juquin:[7] "Todo eso es muy lindo. Pero no por ello deja de ser cierto que la psiquiatría soviética es la primera del mundo". Yo diría: "Por supuesto, tiene razón, la psiquiatría soviética es la primera del mundo, y

[7] En esa época del Partido Comunista Francés.

eso es precisamente lo que se le reprocha". El silencio o, mejor, la prudencia con que las teorías unitarias soslayan la genealogía de los saberes sería tal vez, entonces, una razón para proseguir. En todo caso, podríamos multiplicar, así, los fragmentos genealógicos como otras tantas trampas, cuestiones, desafíos, como lo prefieran. Pero, sin duda, es demasiado optimista, habida cuenta de que se trata, después de todo, de una batalla —de una batalla de los saberes contra los efectos de poder del discurso científico—, tomar el silencio del adversario como la prueba de que nos tiene miedo. El silencio del adversario —[y] lo que hay que tener presente es siempre un principio metodológico o un principio táctico— acaso sea, igualmente, el signo de que no nos teme en absoluto. Y hay que actuar, me parece, justamente como si no nos temiera. Se tratará, por lo tanto, no sólo de dar un suelo teórico continuo y sólido a todas las genealogías dispersas —en ningún caso quiero darles, recargarlas con una especie de coronamiento teórico que las unifique— sino de intentar en los cursos próximos, y sin duda desde este año, precisar o poner de relieve la apuesta comprometida en esta oposición, esta lucha, esta insurrección de los saberes contra la institución y los efectos de saber y poder del discurso científico.

Ustedes conocen la apuesta de todas estas genealogías; apenas necesito aclararla: ¿qué es ese poder cuya irrupción, cuya fuerza, cuyo filo, cuyo absurdo aparecieron concretamente durante estos últimos cuarenta años, a la vez en la línea de hundimiento del nazismo y la línea de retroceso del estalinismo? ¿Qué es el poder? O más bien —porque la pregunta "¿qué es el poder?" sería justamente una cuestión teórica que coronaría el conjunto, cosa que yo no quiero—, la apuesta consiste en determinar cuáles son, en sus mecanismos, sus efectos, sus relaciones, esos diferentes dispositivos de poder que se ejercen, en niveles diferentes de la sociedad, en ámbitos y con extensiones tan variadas. *Grosso modo*, creo que la apuesta de todo esto sería la siguiente: ¿puede el análisis del poder o los poderes deducirse, de una manera u otra, de la economía?

He aquí por qué planteo esta cuestión y lo que quiero decir con ello. No quiero de ninguna manera borrar diferencias innumerables, gigantescas, pero me parece que, a pesar y a través de ellas, hay cierto punto en común entre la concepción jurídica y, digamos, liberal del poder político —la que encontramos en los filósofos del siglo XVIII— y la concepción marxista, o, en todo caso, cierta concepción corriente que pasa por ser la del marxismo. Ese punto en común sería lo que yo llamaría el *economicismo* en la teoría del poder. Con lo cual quiero decir lo siguiente: en el caso de la teoría jurídica clásica del poder, éste es considerado como un derecho que uno posee como un bien y que, por consiguiente, puede transferir o enajenar, de una manera total o parcial, mediante un acto jurídico o un

acto fundador de derecho —por el momento no importa— que sería del orden de la cesión o el contrato. El poder es el poder concreto que todo individuo posee y que, al parecer, cede, total o parcialmente, para constituir un poder, una soberanía política. En esta serie, en este conjunto teórico al que me refiero, la constitución del poder político se hace, entonces, según el modelo de una operación jurídica que sería del orden del intercambio contractual.

Analogía manifiesta, por consiguiente, y que recorre todas estas teorías, entre el poder y los bienes, el poder y la riqueza.

En el otro caso, pienso, desde luego, en la concepción marxista general del poder: no hay nada de eso, como es evidente. Pero en esa concepción marxista tenemos algo distinto, que podríamos llamar *funcionalidad económica* del poder. *Funcionalidad económica,* en la medida en que el papel del poder consistiría, en esencia, en mantener relaciones de producción y, a la vez, prorrogar una dominación de clase que el desarrollo y las modalidades características de la apropiación de las fuerzas productivas hicieron posible. En este caso, el poder político encontraría su razón de ser histórica en la economía. En términos generales, si lo prefieren, tenemos, en un caso, un poder político que encontraría su modelo formal en el procedimiento del intercambio, en la economía de la circulación de los bienes; y en el otro, el poder político tendría en la economía su razón de ser histórica y el principio de su forma concreta y su funcionamiento actual.

Creo que el problema que constituye la apuesta de las investigaciones a las que me refiero puede descomponerse de la siguiente manera. En primer lugar: ¿el poder está siempre en una posición secundaria con respecto a la economía? ¿Su finalidad y, en cierto modo, su funcionalidad son la economía? ¿El poder tiene esencialmente por razón de ser y por fin servir a la economía? ¿Está destinado a hacerla caminar, a solidificar, mantener, prorrogar relaciones que son características de esta economía y esenciales para su funcionamiento? Segunda cuestión: ¿el poder toma como modelo la mercancía? ¿El poder es algo que se posee, que se adquiere, que se cede por contrato o por la fuerza, que se enajena o se recupera, que circula, que irriga tal región y evita tal otra? ¿O bien, al contrario, para analizarlo hay que tratar de poner en acción instrumentos diferentes, aunque las relaciones de poder estén profundamente imbricadas en y con las relaciones económicas, aunque las relaciones de poder siempre constituyan, efectivamente, una especie de haz o de rizo con las relaciones económicas? En cuyo caso la indisociabilidad de la economía y lo político no sería del orden de la subordinación funcional y tampoco del isomorfismo formal, sino de otro orden que, precisamente, hay que poner de manifiesto.

¿De qué se dispone actualmente para hacer un análisis no económico del poder? Creo que podemos decir que, en verdad, disponemos de muy poca cosa. Contamos, en primer lugar, con la afirmación de que el poder no se da, ni se intercambia, ni se retoma, sino que se ejerce y sólo existe en acto. Contamos, igualmente, con otra afirmación: la de que el poder no es, en primer término, mantenimiento y prórroga de las relaciones económicas, sino, primariamente, una relación de fuerza en sí mismo. Algunas preguntas o, mejor, dos preguntas: si el poder se ejerce, ¿qué es ese ejercicio? ¿En qué consiste? ¿Cuál es su mecánica? Tenemos ahí algo que yo calificaría de respuesta de ocasión, en fin, una respuesta inmediata, que me parece reflejada, en definitiva, por el hecho concreto de muchos análisis actuales: el poder es esencialmente lo que reprime. Es lo que reprime la naturaleza, los instintos, una clase, individuos. Y cuando en el discurso contemporáneo encontramos esta definición machacona del poder como lo que reprime, ese discurso, después de todo, no inventa nada. Hegel había sido el primero en decirlo, y después Freud y después Reich.[8] En todo caso, ser órgano de represión es, en el vocabulario de hoy en día, el calificativo casi homérico del poder. Entonces, ¿el análisis de éste no debe ser ante todo, y en esencia, el análisis de los mecanismos de represión?

En segundo lugar —segunda respuesta de ocasión, si ustedes quieren—, si el poder es en sí mismo puesta en juego y despliegue de una relación de fuerza, en vez de analizarlo en términos de cesión, contrato, enajenación, en vez de analizarlo, incluso, en términos funcionales de prórroga de las relaciones de producción, ¿no hay que analizarlo en primer lugar y, ante todo, en términos de combate, enfrentamiento o guerra? Así, frente a la primera hipótesis —que es: el mecanismo del poder es fundamental y esencialmente la represión—, tendríamos una segunda hipótesis, que sería: el poder es la guerra, es la guerra proseguida por otros medios. Y en ese momento invertiríamos la proposición de

---

8 Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* Berlín, 1821, § 182-340 (traducción francesa: *Príncipes de la philosophie du droit,* París, Vrin, 1975) [traducción castellana: *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política,* Buenos Aires, Sudamericana, 1975]; S. Freud, "Das Unbewussten", en *Internationale Zeitschrift für ärtzliche Psychoanalyse,* vol. 3 [4] y [5], 1915 [traducción castellana: "Lo inconsciente", en *Obras completas,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1967, tres volúmenes, I], y *Die Zukunft einer Illusion,* Leipzig/Viena/Zurich, Interna- tionaler Psychoanalytischer Verlag, 1927 (traducción francesa: *L'Avenir d'une illusion,* París, Denoël, 1932; reedición, París, PUF, 1995) [traducción castellana: *El porvenir de una ilusión,* en *Obras completas,* II]. Con respecto a Reich, véase *supra,* nota 2.

Clausewitz[9] y diríamos que la política es la continuación de la guerra por otros medios. Lo cual querría decir tres cosas. En primer lugar, esto: que las relaciones de poder, tal como funcionan en una sociedad como la nuestra, tienen esencialmente por punto de anclaje cierta relación de fuerza establecida en un momento dado, históricamente identificable, en la guerra y por la guerra. Y si bien es cierto que el poder político detiene la guerra, hace reinar o intenta hacer reinar una paz en la sociedad civil, no lo hace en absoluto para neutralizar los efectos de aquélla o el desequilibrio que se manifestó en su batalla final. En esta hipótesis, el papel del poder político sería reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza, por medio de una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros. Ese sería, por tanto, el primer sentido que habría que dar a la inversión del aforismo de Clausewitz: la política es la continuación de la guerra por otros medios; vale decir que la política es la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra. Y la inversión de esa proposición querría decir también otra cosa: a saber, que dentro de esa *paz civil,* las luchas políticas, los enfrentamientos con respecto al poder, con el poder, por el poder, las modificaciones de las relaciones de fuerza —acentuaciones de un lado, inversiones, etcétera—, todo eso, en un sistema político, no debería interpretarse sino como las secuelas de la guerra. Y habría que descifrarlo como episodios, fragmentaciones, desplazamientos de la guerra misma. Nunca se escribiría otra cosa que la historia de esta misma guerra, aunque se escribiera la historia de la paz y sus instituciones.

La inversión del aforismo de Clausewitz querría decir, además, una tercera cosa: la decisión final sólo puede provenir de la guerra, esto es, de una prueba de fuerza en que las armas, en definitiva, tendrán que ser jueces. El fin de lo político sería la última batalla, vale decir que la última batalla suspendería finalmente, y sólo finalmente, el ejercicio del poder como guerra continua.

Podrán advertir, en consecuencia, que a partir del momento en que tratamos de liberarnos de los esquemas economicistas para analizar el

---

[9] M. Foucault alude a la muy conocida formulación del principio de Carl von Clausewitz (*Vom Kriege,* libro I, cap. 1, § XXIV, en *Hinterlassene Werke,* Bd. 1-2-3, Berlín, 1832; traducción francesa: *De la guerre,* París, Editions de Minuit, 1955) [traducción castellana: *De la guerra,* Buenos Aires, Mar Océano, 1960], según la cual "la guerra no es más que la continuación de la política por otros medios"; "no es sólo un acto político, sino un verdadero instrumento de la política, su prosecución por otros medios" (ibíd., p. 28). Véanse también libro II, cap. III, § III, y libro VIII, cap. VI.

poder, nos encontramos, de inmediato, frente a dos hipótesis macizas: por un lado, el mecanismo del poder sería la represión —hipótesis, si ustedes quieren, que yo llamaría, cómodamente, hipótesis de Reich— y, en segundo lugar, el fondo de la relación de poder es el enfrentamiento belicoso de las fuerzas, hipótesis que llamaría, también en este caso por comodidad, hipótesis de Nietzsche. Estas dos hipótesis no son inconciliables; al contrario: parecen incluso encadenarse con bastante verosimilitud: la represión, después de todo, ¿no es la consecuencia política de la guerra, en parte como la opresión, en la teoría clásica del derecho político, era el abuso de la soberanía en el orden jurídico?

Por lo tanto, podríamos oponer dos grandes sistemas de análisis del poder. Uno, que sería el viejo sistema que encontramos en los filósofos del siglo XVIII, se articularía en torno del poder como derecho originario que se cede, constitutivo de la soberanía, y con el contrato como matriz del poder político. Y ese poder así constituido correría el riesgo, al superarse a sí mismo, es decir, al desbordar los términos mismos del contrato, de convertirse en opresión. Poder/contrato, y como límite o, mejor, como salto del límite, la opresión. Y tendríamos el otro sistema que, al contrario, trataría de analizar el poder político ya no de acuerdo con el esquema contrato/opresión, sino según el esquema guerra/represión. Y en ese momento, la represión no sería lo que era la opresión con respecto al contrato, vale decir, un abuso, sino, al contrario, el mero efecto y la mera búsqueda de una relación de dominación. La represión no sería otra cosa que la puesta en acción, dentro de esa pseudopaz socavada por una guerra continua, de una relación de fuerza perpetua. Por ende, dos esquemas de análisis del poder: el esquema contrato/opresión, que es, si lo prefieren, el esquema jurídico, y el esquema guerra/represión o dominación/represión, en el que la oposición pertinente no es la de lo legítimo y lo ilegítimo, como en el precedente, sino la existente entre lucha y sumisión.

Está claro que todo lo que les dije durante los años anteriores se inscribe del lado del esquema lucha/represión. Ése es el esquema que, en realidad, traté de poner en práctica. Ahora bien, a medida que lo hacía, me veía obligado, de todas formas, a reconsiderarlo; a la vez, desde luego, porque en un montón de puntos todavía está insuficientemente elaborado —diría, incluso, que carece por completo de elaboración— y también porque creo que las nociones de *represión y guerra* deben modificarse notablemente o, en última instancia, abandonarse. En todo caso, hay que observarlas con detenimiento o, si lo prefieren, observar con detenimiento la hipótesis de que los mecanismos de poder serían esencialmente mecanismos de represión y la hipótesis de que, bajo el poder político, lo que retumba y funciona es, en esencia y ante todo, una relación belicosa.

Sin jactarme demasiado, creo de todas formas haber desconfiado desde hace bastante tiempo de la noción de *represión, y* traté de mostrarles, justamente a propósito de las genealogías de las que hablaba hace un rato, a propósito de la historia del derecho penal, del poder psiquiátrico, del control de la sexualidad infantil, etcétera, que los mecanismos puestos en acción en esas formaciones de poder eran otra cosa, mucho más, en todo caso, que la represión. No puedo seguir adelante sin retomar un poco, precisamente, ese análisis de la represión, sin reunir en parte todo lo que dije de una manera, sin duda, un poco deshilvanada. Por consiguiente, la próxima clase o, eventualmente, las dos próximas clases, se dedicarán a la recuperación crítica de la noción de *represión,* para tratar de mostrar en qué y cómo esta noción tan corriente hoy para caracterizar los mecanismos y los efectos de poder es completamente insuficiente para delimitarlos.[410]

Pero lo esencial del curso se consagrará al otro aspecto, es decir, al problema de la guerra. Querría tratar de ver en qué medida el esquema binario de la guerra, de la lucha, del enfrentamiento de las fuerzas, puede identificarse efectivamente como el fondo de la sociedad civil, a la vez principio y motor del ejercicio del poder político. ¿Hay que hablar precisamente de la guerra para analizar el funcionamiento del poder? ¿Son valederas las nociones de *táctica, estrategia, relación de fuerza?* ¿Y en qué medida? ¿El poder es sencillamente una guerra proseguida por otros medios que las armas o las batallas? Debajo del tema hoy corriente, y por otra parte relativamente reciente, de que el poder tiene a su cargo la defensa de la sociedad, ¿hay que entender, sí o no, que la sociedad, en su estructura política, está organizada de manera tal que algunos pueden defenderse de los otros, o defender su dominación contra la rebelión de los otros, o simplemente, una vez más, defender su victoria y perennizarla en el sometimiento?

Por lo tanto, el esquema del curso de este año será el siguiente: en primer lugar, una o dos clases dedicadas a la recuperación de la noción de represión; después empezaré [a tratar] —eventualmente, continuaré los años siguientes, no lo sé— el problema de la guerra en la sociedad civil. Comenzaré por hacer a un lado, justamente, a quienes pasan por los teóricos de la guerra en la sociedad civil y que, a mi juicio, no lo son en absoluto, es decir, Maquiavelo y Hobbes. Luego intentaré retomar la

---

10 Promesa no cumplida. No obstante, intercalado en el manuscrito, hay un curso sobre la *represión* dado sin duda en una universidad extranjera. La cuestión será retomada en *La Volonté de savoir,* París, Gallimard, 1976 [traducción castellana: *Historia de la sexualidad,* vol. 1: *La voluntad de saber,* México, Siglo XXI, 1985].

teoría de la guerra como principio histórico de funcionamiento del poder, en torno del problema de la raza, porque en el carácter binario de las razas se percibió, por primera vez en Occidente, la posibilidad de analizar el poder político como guerra. Y trataré de llevarlo hasta el momento en que lucha de razas y lucha de clases se convierten, a fines del siglo XIX, en los dos grandes esquemas según los cuales se [intenta] identificar el fenómeno de la guerra y las relaciones de fuerza dentro de la sociedad política.

Clase del 14 de enero de 1976

Guerra y poder — La filosofía y los límites del poder — Derecho y poder real —Ley, dominación y sometimiento — Analítica del poder: cuestiones de método — Teoría de la soberanía — El poder disciplinario — La regla y la norma.

ESTE AÑO querría comenzar, pero sólo comenzar, una serie de investigaciones sobre la guerra como principio eventual de análisis de las relaciones de poder: ¿podemos encontrar por el lado de la relación belicosa, por el lado del modelo de la guerra, por el lado del esquema de la lucha, de las luchas, un principio de inteligibilidad y análisis del poder político, descifrado, por lo tanto, en términos de guerra, luchas y enfrentamientos? Como contrapunto forzoso, querría empezar con el análisis de la institución militar, las instituciones militares, en su funcionamiento real, efectivo, histórico, en nuestras sociedades, desde el siglo XVII hasta nuestros días.

Hasta el día de hoy, durante los cinco últimos años, en líneas generales, las disciplinas; en los cinco próximos años, la guerra, la lucha, el ejército. De todas formas, querría recapitular lo que traté de decir en los años anteriores, porque eso me permitirá ganar tiempo para mis investigaciones sobre la guerra, que no están muy avanzadas, y porque, eventualmente, puede servir de punto de referencia a aquellos de ustedes que no vinieron los años pasados. En todo caso, me gustaría recapitular, para mí mismo, lo que traté de recorrer.

Lo que intenté recorrer desde 1970-1971 fue el *cómo* del poder. Estudiar el *cómo del poder,* es decir, tratar de captar sus mecanismos entre dos referencias o dos límites: por un lado, las reglas de derecho que delimitan formalmente el poder, y por el otro, por el otro extremo, el otro límite, los efectos de verdad que ese poder produce, lleva y que, a su vez, lo prorrogan. Triángulo, por lo tanto: poder, derecho, verdad. Esquemáticamente, digamos esto: existe una cuestión tradicional que es, creo, la de la filosofía política y que podríamos formular así: ¿cómo puede el discurso de la verdad o, simplemente, la filosofía entendida como el discurso por excelencia de la verdad, fijar los límites de derecho del poder? Ésa es la cuestión tradicional. Ahora bien, la que yo quería plantear es una

cuestión que está por debajo, una cuestión muy fáctica en comparación con la tradicional, noble y filosófica. Mi problema seria, en cierto modo, el siguiente: ¿cuáles son las reglas de derecho que las relaciones de poder ponen en acción para producir discursos de verdad? O bien: ¿cuál es el tipo de poder susceptible de producir discursos de verdad que, en una sociedad como la nuestra, están dotados de efectos tan poderosos?

Quiero decir esto: en una sociedad como la nuestra -aunque también, después de todo, en cualquier otra—, múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso verdadero. No hay ejercicio del poder sin cierta economía de los discursos de verdad que funcionan en, a partir y a través de ese poder. El poder nos somete a la producción de la verdad y sólo podemos ejercer el poder por la producción de la verdad. Eso es válido en cualquier sociedad, pero creo que en la nuestra esa relación entre poder, derecho y verdad se organiza de una manera muy particular.

Para marcar, simplemente, no el mecanismo mismo de la relación entre poder, derecho y verdad sino la intensidad de la relación y su constancia, digamos lo siguiente: el poder nos obliga a producir la verdad, dado que la exige y la necesita para funcionar; tenemos que decir la verdad, estamos forzados, condenados a confesar la verdad o a encontrarla. El poder no cesa de cuestionar, de cuestionarnos; no cesa de investigar, de registrar; institucionaliza la búsqueda de la verdad, la profesionaliza, la recompensa. Tenemos que producir la verdad del mismo modo que, al fin y al cabo, tenemos que producir riquezas, y tenemos que producir una para poder producir las otras. Y por otro lado, estamos igualmente sometidos a la verdad, en el sentido de que ésta es ley; el que decide, al menos en parte, es el discurso verdadero; él mismo vehiculiza, propulsa efectos de poder. Después de todo, somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a cumplir tareas, destinados a cierta manera de vivir o a cierta manera de morir, en función de discursos verdaderos que llevan consigo efectos específicos de poder. Por lo tanto: reglas de derecho, mecanismos de poder, efectos de verdad. O bien: reglas de poder y poder de los discursos verdaderos. Ése fue, más o menos, el ámbito muy general del recorrido que quise hacer, recorrido que realicé, bien lo sé, de una manera parcial y con muchos zigzags.

Ahora querría decir algunas palabras sobre ese trayecto. ¿Qué principio general me guió y cuáles fueron las consignas imperativas o las precauciones de método que tomé? Un principio general en lo que se refiere a las relaciones del derecho y el poder: me parece que hay un hecho que no debemos olvidar, y es que en las sociedades occidentales, y

esto es así desde la Edad Media, la elaboración del pensamiento jurídico se hace esencialmente en torno del poder real. El edificio jurídico de nuestras sociedades se construyó a pedido del poder real y también en su beneficio, para servirle de instrumento o de justificación. En Occidente, el derecho es un derecho de encargo real. Todo el mundo conoce, por supuesto, el papel famoso, célebre, repetido, reiterado de los juristas en la organización del poder real. No hay que olvidar que la reactivación del derecho romano, hacia mediados de la Edad Media, que fue el gran fenómeno en torno y a partir del cual se reconstruyó el edificio jurídico disociado tras la caída del Imperio Romano, fue uno de los instrumentos técnicos constitutivos del poder monárquico, autoritario, administrativo y, finalmente, absoluto. Formación, por lo tanto, del edificio jurídico alrededor del personaje real, e incluso a pedido y en beneficio del poder real. Cuando en los siglos siguientes ese edificio jurídico escape al control real, se vuelva contra el poder real, siempre se pondrán en entredicho los límites de este poder, la cuestión de sus prerrogativas. En otras palabras, creo que el personaje central, en todo el edificio jurídico occidental, es el rey. De él se trata, de sus derechos, su poder, los límites eventuales de éste: de esto se trata fundamentalmente en el sistema general, en la organización general, en todo caso, del sistema jurídico occidental. Ya hayan sido los juristas los servidores del rey o sus adversarios, en esos grandes edificios del pensamiento y el saber jurídicos siempre se trata, de todos modos, del poder real.

Y se trataba del poder real de dos maneras: ya fuera para mostrar en qué basamento jurídico se investía ese poder, de qué forma el monarca era efectivamente el cuerpo viviente de la soberanía, cómo su poder, aun absoluto, se adecuaba exactamente a un derecho fundamental; ya fuera, al contrario, para mostrar cómo había que limitar ese poder del soberano, a qué reglas de derecho debía someterse, según y dentro de qué límites tenía que ejercer su poder para que éste conservase su legitimidad. Desde la Edad Media, la teoría del derecho tiene como papel esencial fijar la legitimidad del poder: el problema fundamental, central, alrededor del cual se organiza toda esa teoría, es el problema de la soberanía. Decir que el problema de la soberanía es el problema central del derecho en las sociedades occidentales significa que el discurso y la técnica del derecho tuvieron la función esencial de disolver, dentro del poder, la existencia de la dominación, reducirla o enmascararla para poner de manifiesto, en su lugar, dos cosas: por una parte, los derechos legítimos de la soberanía y, por la otra, la obligación legal de la obediencia. El sistema del derecho está enteramente centrado en el rey, es decir que, en definitiva, es la desposesión del hecho de la dominación y sus consecuencias.

En los años previos, al hablar de las diferentes cositas que mencioné, el proyecto general consistía, en el fondo, en invertir esta dirección general del análisis que es, creo, la del discurso del derecho en su totalidad desde la Edad Media. Traté de hacer lo inverso, es decir, hacer que la dominación, al contrario, tuviera el valor de un hecho, tanto en su secreto como en su brutalidad, y mostrar, además, a partir de ahí, no sólo cómo el derecho es, de una manera general, el instrumento de esa dominación —eso ya está dicho— sino también cómo, hasta dónde y en qué forma el derecho (y cuando digo derecho no pienso únicamente en la ley, sino en el conjunto de los aparatos, las instituciones y los reglamentos que aplican el derecho) vehiculiza y pone en acción relaciones que no son de soberanía sino de dominación. Y por dominación no me refiero al hecho macizo de *una* dominación global de uno sobre los otros o de un grupo sobre otro, sino a las múltiples formas de dominación que pueden ejercerse dentro de la sociedad: en consecuencia, no al rey en su posición central, sino a los súbditos en sus relaciones recíprocas; no a la soberanía en su edificio único, sino a los múltiples sometimientos que se producen y funcionan dentro del cuerpo social.

El sistema del derecho y el campo judicial son el vehículo permanente de relaciones de dominación, de técnicas de sometimiento polimorfas. Creo que no hay que ver el derecho por el lado de una legitimidad a establecer, sino por el de los mecanismos de sometimiento que pone en acción. Por lo tanto, la cuestión es para mí eludir o evitar el problema, central para el derecho, de la soberanía y la obediencia de los individuos sometidos a ella y poner de relieve, en lugar de una y otra, el problema de la dominación y el sometimiento. Siendo así, eran necesarias cierta cantidad de precauciones de método para tratar de seguir esta línea, que intentaba eludir o rodear la línea general del análisis jurídico.

Precauciones de método; en primer lugar, la siguiente: no se trata de analizar las formas regladas y legítimas del poder en su centro, en lo que pueden ser sus mecanismos generales o sus efectos de conjunto. Al contrario, se trata de captar el poder en sus extremos, en sus últimos lineamientos, donde se vuelve capilar; es decir: tomar el poder en sus formas y sus instituciones más regionales, más locales, sobre todo donde ese poder, al desbordar las reglas del derecho que lo organizan y lo delimitan, se prolonga, por consiguiente, más allá de ellas, se inviste de unas instituciones, cobra cuerpo en unas técnicas y se da instrumentos materiales de intervención, eventualmente incluso violentos. Un ejemplo, si quieren: en vez de procurar saber dónde y cómo se funda el poder punitivo en la soberanía tal como ésta es presentada por la filosofía, sea del derecho monárquico o del derecho democrático, traté de ver cómo el castigo, el poder de castigar, cobraban cuerpo, efectivamente, en cierta

cantidad de instituciones locales, regionales, materiales, ya fuera el suplicio o la prisión, y esto en el mundo a la vez institucional, físico, reglamentario y violento de los aparatos concretos del castigo. En otras palabras, captar el poder por el lado del extremo cada vez menos jurídico de su ejercicio: ésa era la primera consigna dada.

Segunda consigna: se trataba de no analizar el poder en el plano de la intención o la decisión, no procurar tomarlo por el lado interno, no plantear la cuestión (que yo creo laberíntica y sin salida) que consiste en decir: ¿quién tiene, entonces, el poder?, ¿qué tiene en la cabeza?, ¿qué busca quien tiene el poder? Había que estudiar el poder, al contrario, por el lado en que su intención —si la hay— se inviste por completo dentro de prácticas reales y efectivas: estudiarlo, en cierto modo, por el lado de su cara externa, donde está en relación directa e inmediata con lo que podemos llamar, de manera muy provisoria, su objeto, su blanco, su campo de aplicación; en otras palabras, donde se implanta y produce sus efectos reales. Por lo tanto, no preguntar: ¿por qué algunos quieren dominar?, ¿qué buscan?, ¿cuál es su estrategia de conjunto? Sino: ¿cómo pasan las cosas en el momento mismo, en el nivel, en el plano del mecanismo de sometimiento o en esos procesos continuos e ininterrumpidos que someten los cuerpos, dirigen los gestos, rigen los comportamientos? En otros términos, en vez de preguntarse cómo aparece el soberano en lo alto, procurar saber cómo se constituyen poco a poco, progresiva, real, materialmente los súbditos *[sujets],* el sujeto *[sujet],* a partir de la multiplicidad de los cuerpos, las fuerzas, las energías, las materias, los deseos, los pensamientos, etcétera. Captar la instancia material del sometimiento en cuanto constitución de los súbditos sería, por decirlo así, exactamente lo contrario de lo que Hobbes quiso hacer en el *Leviatán,*[1] y de lo que creo que, al fin y al cabo, quieren hacer todos los juristas cuando su problema consiste en saber cómo, a partir de la multiplicidad de los individuos y las voluntades, puede formarse una voluntad o un cuerpo únicos, pero animados por un alma que sería la soberanía. Recuerden el esquema del *Leviatán:*[2] en él, el Leviatán, en cuanto hombre fabricado,

---

[1] Th. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth, Ecclesiastical and Civill* Londres, 1651 (traducción francesa: *Leviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile,* Paris, Sirey, 1971) [traducción castellana: *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992], La traducción latina del texto, que era, de hecho, una nueva versión, apareció en Amsterdam en 1668.

[2] M. Foucault alude aquí al célebre frontispicio de la edición del *Leviatán* llamada *head edition* (citada en la nota 1), publicada por la casa Andrew Crooke, que representa el cuerpo del Estado constituido por los súbditos, mientras que la cabeza representa al soberano,

no es otra cosa que la coagulación de una serie de individualidades separadas, que se reúnen por obra de cierto número de elementos constitutivos del Estado. Pero en el corazón o, mejor, en la cabeza del Estado, existe algo que lo constituye como tal, y ese algo es la soberanía, de la que Hobbes dice que es precisamente el alma del Leviatán. Pues bien, en vez de plantear el problema del alma central, creo que habría que tratar de estudiar —y es lo que intenté hacer— los cuerpos periféricos y múltiples, esos cuerpos constituidos, por los efectos de poder, como sujetos.

Tercera precaución de método: no considerar el poder como un fenómeno de dominación macizo y homogéneo —dominación de un individuo sobre los otros, de un grupo sobre los otros, de una clase sobre las otras—; tener bien presente que el poder, salvo si se lo considera desde muy arriba y muy lejos, no es algo que se reparte entre quienes lo tienen y lo poseen en exclusividad y quienes no lo tienen y lo sufren. El poder, creo, debe analizarse como algo que circula o, mejor, como algo que sólo funciona en cadena. Nunca se localiza aquí o allá, nunca está en las manos de algunos, nunca se apropia como una riqueza o un bien. El poder funciona. El poder se ejerce en red y, en ella, los individuos no sólo circulan, sino que están siempre en situación de sufrirlo y también de ejercerlo. Nunca son el blanco inerte o consintiente del poder, siempre son sus relevos. En otras palabras, el poder transita por los individuos, no se aplica a ellos.

Así pues, creo que no hay que concebir al individuo como una especie de núcleo elemental, átomo primitivo, materia múltiple e inerte sobre la que se aplica y contra la que golpea el poder, que somete a los individuos o los quiebra. En realidad, uno de los efectos primeros del poder es precisamente hacer que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos, se identifiquen y constituyan como individuos. Vale decir que el individuo no es quien está enfrente del poder; es, creo, uno de sus efectos primeros. El individuo es un efecto del poder y, al mismo tiempo, en la medida misma en que lo es, es su relevo: el poder transita por el individuo que ha constituido.

Cuarta consecuencia en el plano de las precauciones de método: cuando digo "el poder se ejerce, circula, forma una red", tal vez sea verdad hasta cierto punto. También puede decirse: "todos tenemos fascismo en la cabeza" y, más fundamentalmente aun, "todos tenemos poder en el cuerpo". Y el poder —al menos en cierta medida— transita o trashuma por nuestro cuerpo. Todo eso, en efecto, puede decirse; pero

---

que en una mano sostiene la espada y en la otra, la cruz. Debajo, los atributos fundamentales de los dos poderes, civil y eclesiástico.

no creo que, a partir de ahí, haya que concluir que el poder es, por decirlo de algún modo, la cosa mejor repartida del mundo, la más repartida, aun cuando, hasta cierto punto, lo sea. No se trata de una especie de distribución democrática o anárquica del poder a través de los cuerpos. Quiero decir lo siguiente: me parece que —y aquí estaría la cuarta precaución de método— lo importante es no hacer una especie de deducción del poder que parta del centro y trate de ver hasta dónde se prolonga por abajo, en qué medida se reproduce, se extiende hasta los elementos más atomistas de la sociedad. Al contrario, creo que hay que hacer, que habría que hacer —es una precaución de método a seguir— un análisis ascendente del poder, vale decir, partir de los mecanismos infinitesimales, que tienen su propia historia, su propio trayecto, su propia técnica y táctica, y ver después cómo esos mecanismos de poder, que tienen por lo tanto su solidez y, en cierto modo, su tecnología propias, fueron y son aún investidos, colonizados, utilizados, modificados, transformados, desplazados, extendidos, etcétera, por unos mecanismos cada vez más generales y unas formas de dominación global. No es ésta la que se pluraliza y repercute hasta abajo. Creo que hay que analizar la manera en que, en los niveles más bajos, actúan los fenómenos, las técnicas, los procedimientos de poder; mostrar cómo se desplazan esos procedimientos, desde luego, cómo se extienden y se modifican, pero, sobre todo, cómo son investidos, anexados por fenómenos globales, y cómo unos poderes más generales o unas ganancias económicas pueden deslizarse en el juego de esas tecnologías de poder, a la vez relativamente autónomas e infinitesimales.

Un ejemplo, para que la cosa sea más clara, con respecto a la locura. Podríamos decir esto, y sería el análisis descendente del que creo que hay que desconfiar: a partir de fines del siglo XVI y en el siglo XVII, la burguesía se convirtió en la clase dominante. Dicho esto, ¿cómo puede deducirse de ello la internación de los locos? La deducción siempre se hará; siempre es fácil hacerla, y eso es precisamente lo que yo le reprocharé. En efecto, es fácil mostrar cómo es verdaderamente necesario deshacerse del loco, por ser éste, justamente, inútil para la producción industrial. Podría hacerse lo mismo, si ustedes quieren, ya no a propósito del loco, sino de la sexualidad infantil —es lo que hizo alguna gente, hasta cierto punto Wilheim Reich,[3] sin duda Reimut Reiche—,[4] y decir: a partir

---

3 W. Reich, *Der Einbruch der Sexualmoral,* ob. cit.

4 R. Reiche, *Sexualität und Klassenkampf; zur Abwehr repressiver Entsublimierung,* Francfort, Verlag Neue Kritik, 1968 (traducción francesa: *Sexualité et lutte de classes,* París, Maspero, 1969) [traducción castellana: *La sexualidad y la lucha de clases,* Barcelona, Seix Barral, 1974].

de la dominación de la clase burguesa, ¿cómo puede comprenderse la represión de la sexualidad infantil? Pues bien, sencillamente, habida cuenta de que el cuerpo humano se convirtió esencialmente en fuerza productiva desde el siglo XVII o XVIII, todas las formas de gasto que eran irreductibles a esas relaciones, a la constitución de las fuerzas productivas, todas las formas de gasto así manifestadas en su inutilidad, fueron proscriptas, excluidas, reprimidas. Siempre es posible hacer estas deducciones, a la vez verdaderas y falsas. Son, en esencia, demasiado fáciles, porque podríamos hacer exactamente lo contrario y, a partir del principio de que la burguesía se convirtió en una clase dominante, deducir justamente que los controles de la sexualidad, y de la sexualidad infantil, no son deseables en absoluto; lo indispensable, al contrario, sería un aprendizaje sexual, un adiestramiento sexual, una precocidad sexual, en la medida en que, después de todo, se trata de reconstituir mediante la sexualidad una fuerza de trabajo de la que es bien sabido que, al menos a comienzos del siglo XIX, se consideraba que su condición óptima sería la infinitud: cuanto más mano de obra hubiera, con mayor plenitud y exactitud podría funcionar el sistema de la producción capitalista.

Me parece que del fenómeno general de la dominación de la clase burguesa puede deducirse cualquier cosa. Creo que lo que hay que hacer es lo inverso, es decir, ver históricamente cómo, a partir de abajo, los mecanismos de control pudieron actuar en lo que se refiere a la exclusión de la locura, a la represión, a la prohibición de la sexualidad; cómo, en el nivel efectivo de la familia, del entorno inmediato, de las células, o en los niveles más bajos de la sociedad, esos fenómenos de represión o exclusión tuvieron sus instrumentos, su lógica, y respondieron a cierta cantidad de necesidades; mostrar cuáles fueron sus agentes, y no buscarlos en absoluto por el lado de la burguesía en general, sino por el de los agentes reales, que pudieron ser el entorno inmediato, la familia, los padres, los médicos, los escalones más bajos de la policía, etcétera; y cómo esos mecanismos de poder, en un momento dado, en una coyuntura precisa y mediante una serie de transformaciones, comenzaron a volverse económicamente rentables y políticamente útiles. Y creo que lograríamos mostrar fácilmente —bueno, es lo que quise hacer antaño, en todo caso en varias oportunidades— que, en el fondo, lo que necesitó la burguesía, aquello en lo cual el sistema puso finalmente su interés, no fue que los locos fueran excluidos o que la masturbación de los niños se vigilara y prohibiera —una vez más, el sistema burgués puede tolerar perfectamente lo contrario—; no encontró su interés y se invistió efectivamente en el hecho de que fueran excluidos sino, en cambio, en la técnica y el procedimiento mismos de la exclusión. Los mecanismos de exclusión; el aparato de vigilancia; la medicalización de la sexualidad, de la locura, de la

delincuencia: constituido por la burguesía, todo esto, vale decir, la micromecánica del poder, representó, a partir de un momento dado, un interés para ella.

Digamos además que, en la medida en que las nociones de *burguesía* e *interés de la burguesía* carecen verosímilmente de contenido real, al menos para los problemas que acabamos de plantear, lo que hay que ver es justamente que no se trata de que la burguesía considerara que había que excluir la locura o reprimir la sexualidad infantil, sino que, a partir de cierto momento y por razones que hay que estudiar, los mecanismos de exclusión de la locura y los mecanismos de vigilancia de la sexualidad infantil aportaron cierta ganancia económica, demostraron cierta utilidad política y, como resultado, fueron naturalmente colonizados y sostenidos por mecanismos globales y, finalmente, por todo el sistema del Estado. Si nos aferramos a esas técnicas de poder, si partimos de ellas y mostramos la ganancia económica o las utilidades políticas que producen, en cierto contexto y por ciertas razones, podremos comprender, efectivamente, cómo *esos* mecanismos terminan por formar parte del conjunto. En otras palabras: la burguesía se burla completamente de los locos, pero los procedimientos de exclusión de éstos rindieron, liberaron, a partir del siglo XIX y, una vez más, según ciertas transformaciones, un rédito político y eventualmente, incluso, cierta utilidad económica que consolidaron el sistema y lo hicieron funcionar en su conjunto. La burguesía no se interesa en los locos, sino en el poder que ejerce sobre ellos; no se interesa en la sexualidad del niño, sino en el sistema de poder que controla esa sexualidad. Se burla totalmente de los delincuentes, de su castigo o su reinserción, que económicamente no tiene mucho interés. En cambio, del conjunto de los mecanismos mediante los cuales un delincuente es controlado, seguido, castigado, reformado, se desprende, para la burguesía, un interés que funciona dentro del sistema económico político general. Esa es la cuarta precaución, la cuarta línea de método que quería seguir.

Quinta precaución: bien puede suceder que las grandes maquinarias del poder estén acompañadas por producciones ideológicas. Sin duda hubo, por ejemplo, una ideología de la educación, una ideología del poder monárquico, una ideología de la democracia parlamentaria, etcétera. Pero en la base, en el punto de remate de las redes de poder, no creo que lo que se forme sean ideologías. Es mucho menos y, me parece, mucho más. Son instrumentos efectivos de formación y acumulación del saber, métodos de observación, técnicas de registro, procedimientos de investigación y búsqueda, aparatos de verificación. Es decir que el poder, cuando se ejerce en sus mecanismos finos, no puede hacerlo sin la formación, la organización y la puesta en circulación de un saber o, mejor,

de aparatos de saber que no son acompañamientos o edificios ideológicos.

Para resumir estas cinco precauciones de método, voy a decir lo siguiente: más que orientar la investigación sobre el poder por el lado del edificio jurídico de la soberanía, por el lado de los aparatos de Estado y las ideologías que lo acompañan, creo que el análisis del poder debe encauzarse hacia la dominación (y no la soberanía), los operadores materiales, las formas de sometimiento, las conexiones y utilizaciones de los sistemas locales de ese sometimiento y, por fin, hacia los dispositivos de saber.

En suma, hay que deshacerse del modelo del Leviatán, de ese modelo de un hombre artificial, a la vez autómata, fabricado y unitario, que presuntamente engloba a todos los individuos reales y cuyo cuerpo serían los ciudadanos pero cuya alma sería la soberanía. Hay que estudiar el poder al margen del modelo del Leviatán, al margen del campo delimitado por la soberanía jurídica y la institución del Estado; se trata de analizarlo a partir de las técnicas y tácticas de dominación. Creo que ésa es la línea metódica que hay que seguir y que traté de seguir en las diferentes investigaciones que hemos [realizado] los años anteriores sobre el poder psiquiátrico, la sexualidad de los niños, el sistema punitivo, etcétera.

Ahora bien, al recorrer ese dominio y tomar esas precauciones de método, creo que surge un hecho histórico macizo, que por fin va a introducirnos en parte en el problema del que querría hablar a partir de hoy. Ese hecho histórico macizo es el siguiente: la teoría jurídico política de la soberanía —la teoría de la que hay que desprenderse si se quiere analizar el poder— data de la Edad Media; data del resurgimiento del derecho romano; se constituyó en torno del problema de la monarquía y el monarca. Y creo que, históricamente, esta teoría de la soberanía -que es la gran trampa en que se corre el riesgo de caer cuando se quiere analizar el poder- desempeñó cuatro papeles.

En primer lugar, se refirió a un mecanismo de poder efectivo que era el de la monarquía feudal. Segundo, sirvió de instrumento y también de justificación para la constitución de las grandes monarquías administrativas. A continuación, a partir del siglo XVI y sobre todo del siglo XVII, ya en el momento de las guerras de religión, la teoría de la soberanía fue un arma que circuló tanto en un campo como en el otro, que se utilizó en un sentido o en el otro, ya fuera para limitar o, al contrario, para fortalecer el poder real. La encontramos del lado de los católicos monárquicos o de los protestantes antimonárquicos; del lado de los protestantes monárquicos más o menos liberales; también del lado de los católicos partidarios de regicidio o del cambio de dinastía. Vemos que esta teoría

de la soberanía actúa en manos de los aristócratas o de los parlamentarios, del lado de los representantes del poder real o del lado de los últimos señores feudales. En resumen, fue el gran instrumento de la lucha política y teórica alrededor de los sistemas de poder de los siglos XVI y XVII. Por último, en el siglo XVIII volvemos a encontrar esta misma teoría de la soberanía, como reactivación del derecho romano, en Rousseau y sus contemporáneos, en este caso con un cuarto papel: en ese momento se trata de construir, contra las monarquías administrativas, autoritarias o absolutas, un modelo alternativo, el de las democracias parlamentarias. Y ése es el papel que desempeña aún en el momento de la Revolución.

Me parece que, si seguimos estos cuatro papeles, advertimos que mientras perduró la sociedad de tipo feudal, los problemas que abordaba la teoría de la soberanía, los problemas a los que se refería, abarcaban efectivamente la mecánica general del poder, la manera en que se ejercía, desde los niveles más elevados hasta los más bajos. En otras palabras, la relación de soberanía, ya se entendiera de una manera amplia o restringida, englobaba, en suma, la totalidad del cuerpo social. Y, en efecto, la forma en que se ejercía el poder podía transcribirse claramente —en sus aspectos esenciales, en todo caso— en términos de relación soberano/súbdito.

Ahora bien, entre los siglos XVII y XVIII se produjo un fenómeno importante: la aparición —habría que decir invención— de una nueva mecánica de poder, que tiene procedimientos muy particulares, instrumentos completamente novedosos, un aparato muy diferente y que, creo, es absolutamente incompatible con las relaciones de soberanía. Esta nueva mecánica de poder recae, en primer lugar, sobre los cuerpos y lo que hacen más que sobre la tierra y su producto. Es un mecanismo que permite extraer cuerpos, tiempo y trabajo más que bienes y riqueza. Es un tipo de poder que se ejerce continuamente mediante la vigilancia y no de manera discontinua a través de sistemas de cánones y obligaciones crónicas. Es un tipo de poder que supone una apretada cuadrícula de coerciones materiales más que la existencia física de un soberano y define una nueva economía de poder cuyo principio es que se deben incrementar, a la vez, las fuerzas sometidas y la fuerza y la eficacia de quien las somete.

Me parece que ese tipo de poder se opone exactamente, término a término, a la mecánica de poder que describía o procuraba transcribir la teoría de la soberanía. Ésta está ligada a una forma de poder que se ejerce sobre la tierra y sus productos, mucho más que sobre los cuerpos y lo que hacen. [Esta teoría] concierne al desplazamiento y la apropiación, no del tiempo y del trabajo sino de los bienes y la riqueza por parte del poder.

[Ella] permite transcribir en términos jurídicos unas obligaciones discontinuas y crónicas de cánones, y no codificar una vigilancia continua; es una teoría que permite fundar el poder en torno y a partir de la existencia física del soberano *y* no de los sistemas continuos *y* permanentes de vigilancia. La teoría de la soberanía es, si lo prefieren, lo que permite fundar el poder absoluto en el gasto absoluto del poder, y no calcular el poder con el mínimo de gastos y el máximo de eficacia. Creo que este nuevo tipo de poder que, por lo tanto, ya no puede transcribirse de ningún modo en los términos de la soberanía es una de las grandes invenciones de la sociedad burguesa. Fue uno de los instrumentos fundamentales de la introducción del capitalismo industrial y del tipo de sociedad que le es correlativa. Ese poder no soberano, ajeno, por consiguiente, a la forma de la soberanía, es el poder *disciplinario*. Poder indescriptible, injustificable en los términos de la teoría de la soberanía, radicalmente heterogéneo, y que normalmente habría debido provocar la desaparición misma del gran edificio jurídico de esa teoría. Ahora bien, en realidad, la teoría de la soberanía no sólo siguió existiendo como ideología del derecho, por decirlo así, sino que continuó organizando los códigos jurídicos que la Europa del siglo XIX se dio a partir de los códigos napoleónicos.[5] ¿Por qué persistió de ese modo como ideología y principio organizador de los grandes códigos jurídicos?

Creo que las razones son dos. Por una parte, la teoría de la soberanía fue, en el siglo XVIII y aun en el XIX, un instrumento crítico permanente contra la monarquía y todos los obstáculos que podían oponerse al desarrollo de la sociedad disciplinaria. Pero, por la otra, esta teoría y la organización de un código jurídico centrado en ella permitieron superponer a los mecanismos de la disciplina un sistema de derecho que enmascaraba sus procedimientos, que borraba lo que podía haber de dominación y técnicas de dominación en la disciplina y, por último, que garantizaba a cada uno el ejercicio, a través de la soberanía del Estado, de sus propios derechos soberanos. En otras palabras, los sistemas jurídicos, ya fueran las teorías o los códigos, permitieron una democratización de la soberanía, la introducción de un derecho público articulado en la soberanía colectiva, en el momento mismo, en la medida en que y porque esa democratización estaba lastrada en profundidad por los mecanismos de la coerción disciplinaria, y porque lo estaba. De una manera más ceñida, podríamos decir lo siguiente: como las coacciones disciplinarias debían ejercerse a la vez como mecanismos de dominación y quedar

[5] Se trata de los códigos *napoleónico:* el Código Civil (1804), el Código de Instrucción Criminal (1808) y el Código Penal (1810).

ocultas como ejercicio efectivo del poder, era preciso que la teoría de la soberanía permaneciera en el aparato jurídico y fuera reactivada, consumada, por los códigos judiciales.

Por lo tanto, en las sociedades modernas, a partir del siglo XIX y hasta nuestros días, tenemos, por una parte, una legislación, un discurso y una organización del derecho público articulados en torno del principio de la soberanía del cuerpo social y la delegación que cada uno hace de su soberanía al Estado, y, al mismo tiempo, una apretada cuadrícula de coerciones disciplinarias que asegura, de hecho, la cohesión de ese mismo cuerpo social. Ahora bien, esta cuadrícula no puede transcribirse en ningún caso en ese derecho, que es, sin embargo, su acompañamiento necesario. Un derecho de la soberanía y una mecánica de la disciplina: entre estos dos límites, creo, se juega el ejercicio del poder. Pero ambos límites son tales, y tan heterogéneos, que nunca se puede asimilar uno al otro. En las sociedades modernas, el poder se ejerce a través de, a partir de y en el juego mismo de esa heterogeneidad entre un derecho público de la soberanía y una mecánica polimorfa de la disciplina. Lo cual no quiere decir que tengamos, por un lado, un sistema de derecho charlatán y explícito, que sería el de la soberanía, y, por el otro, disciplinas oscuras y mudas que trabajen en lo profundo, en la sombra, y que constituyan el subsuelo silencioso de la gran mecánica del poder. En realidad, las disciplinas tienen su propio discurso. Son en sí mismas, y por las razones que les mencionaba hace un momento, creadoras de aparatos de saber, de saberes y de campos múltiples de conocimiento. Tienen una extraordinaria inventiva en el orden de esos aparatos formadores de saber y conocimientos y son portadoras de un discurso, pero de un discurso que no puede ser el del derecho, el discurso jurídico. El discurso de la disciplina es ajeno al de la ley; es ajeno al de la regla como efecto de la voluntad soberana. Las disciplinas, en consecuencia, portarán un discurso que será el de la regla: no el de la regla jurídica derivada de la soberanía sino el de la regla natural, vale decir, de la norma. Definirán un código que no será el de la ley sino el de la normalización, *y* se referirán necesariamente a un horizonte teórico que no será el edificio del derecho sino el campo de las ciencias humanas. Y la jurisprudencia de esas disciplinas será la de un saber clínico.

En suma, lo que quise mostrar en estos últimos años no fue, en absoluto, cómo, en el frente de avanzada de las ciencias exactas, el dominio incierto, difícil y confuso de la conducta humana se anexó poco a poco a la ciencia: las ciencias humanas no se constituyeron poco a poco gracias a un progreso de la racionalidad de las ciencias exactas. Creo que el proceso que hizo fundamentalmente posible el discurso de las ciencias humanas es la yuxtaposición, el enfrentamiento de dos mecanismos y dos tipos de

discursos absolutamente heterogéneos: por un lado, la organización del derecho en torno de la soberanía y, por el otro, la mecánica de las coerciones ejercidas por las disciplinas. El hecho de que en nuestros días el poder se ejerza a la vez a través de ese derecho y esas técnicas, que esas técnicas de la disciplina *y* los discursos nacidos de ésta invadan el derecho, que los procedimientos de la normalización colonicen cada vez más los de la ley, es, creo, lo que puede explicar el funcionamiento global de lo que llamaría una *sociedad de normalización.*

Más precisamente, quiero decir esto: creo que la normalización, las normalizaciones disciplinarias, terminan por chocar cada vez más contra el sistema jurídico de la soberanía; cada vez surge con más claridad la incompatibilidad de unas y otro; cada vez es más necesaria una especie de discurso árbitro, una especie de poder y saber neutral gracias a su sacralización científica. Y es justamente por el lado de la ampliación de la medicina donde, en cierto modo, vemos no digo combinarse pero sí reducirse, intercambiarse o enfrentarse perpetuamente la mecánica de la disciplina y el principio del derecho. El desarrollo de la medicina, la medicalización general del comportamiento, de las conductas, de los discursos, de los deseos, etcétera se llevan a cabo en el frente en que se encuentran los dos estratos heterogéneos de la disciplina y la soberanía.

Esa es la razón por la que, contra las usurpaciones de la mecánica disciplinaria, contra el ascenso de un poder que está ligado al saber científico, nos encontramos actualmente en una situación tal que el único recurso existente, aparentemente sólido, a nuestra disposición, es precisamente el recurso o el retorno a un derecho organizado en torno de la soberanía, articulado sobre ese viejo principio. ¿Qué hacemos en concreto cuando queremos objetar algo contra las disciplinas y todos los efectos de saber y poder vinculados a ellas? ¿Qué se hace en la vida? ¿Qué hacen el sindicato de la magistratura u otras instituciones semejantes? ¿Qué se hace si no invocar precisamente ese derecho, ese famoso derecho formal y burgués, que es en realidad el derecho de la soberanía? Y creo que con ello estamos en una especie de cuello de botella, que no podemos seguir haciendo funcionar indefinidamente de esta manera: no podremos limitar los efectos mismos del poder disciplinario con el recurso a la soberanía contra la disciplina.

De hecho, soberanía y disciplina, legislación, derecho de la soberanía y mecánicas disciplinarias son dos elementos absolutamente constitutivos de los mecanismos generales del poder en nuestra sociedad. A decir verdad, para luchar contra las disciplinas o, mejor, contra el poder disciplinario, en la búsqueda de un poder no disciplinario, no habría que apelar al viejo derecho de la soberanía; deberíamos encaminarnos hacia un

nuevo derecho, que fuera antidisciplinario pero que al mismo tiempo estuviera liberado del principio de la soberanía.

Y es aquí donde volvemos a dar con la noción de *represión* de la que tal vez les hable la vez que viene, a menos que me harte un poco de machacar con cosas ya dichas y pase enseguida a otros temas concernientes a la guerra. Si tengo las ganas y el valor, les hablaré de la noción de *represión,* que a mi entender tiene en su uso, justamente, el doble inconveniente de referirse oscuramente a cierta teoría de la soberanía, que sería la teoría de los derechos soberanos del individuo, y de poner en juego, cuando se la utiliza, toda una referencia psicológica tomada de las ciencias humanas, es decir, de los discursos y las prácticas que dependen del ámbito disciplinario. Creo que la noción de *represión* es todavía una noción jurídico disciplinaria, cualquiera sea el uso crítico que quiera dársele; y en esta medida, su uso crítico está viciado, malogrado, podrido desde el inicio por la doble referencia jurídica y disciplinaria a la soberanía y la normalización que implica. Les hablaré de la represión la vez que viene; de lo contrario, pasaré al problema de la guerra.

Clase del 21 de enero de 1976

La teoría de la soberanía y los operadores de dominación — La guerra como analizador de las relaciones de poder — Estructura binaria de la sociedad— El discurso histórico político, el discurso de la guerra perpetua — La dialéctica y sus codificaciones — El discurso de la lucha de razas y sus transcripciones.

LA VEZ PASADA dijimos una especie de adiós a la teoría de la soberanía, en cuanto puede, en cuanto pudo presentarse como método de análisis de las relaciones de poder. Yo quería mostrarles que el modelo jurídico de la soberanía no estaba, creo, adaptado a un análisis concreto de la multiplicidad de relaciones de poder. Me parece, en efecto —y resumo todo esto en algunas palabras, tres exactamente—, que la teoría de la soberanía se propone necesariamente constituir lo que yo llamaría un ciclo, el ciclo del sujeto al sujeto [súbdito], mostrar cómo un sujeto —entendido como individuo dotado, naturalmente (o por naturaleza), de derechos, capacidades, etcétera— puede y debe convertirse en sujeto, pero entendido esta vez como elemento sometido en una relación de poder.* La soberanía es la teoría que va del sujeto al sujeto, que establece la relación política del sujeto con el sujeto. En segundo lugar, me parece que la teoría de la soberanía se asigna, en el comienzo, una multiplicidad de poderes que no lo son en el sentido político del término, sino capacidades, posibilidades, potencias, y sólo puede constituirlos como tales, en el sentido político, con la condición de haber establecido en el ínterin, entre las posibilidades y los poderes, un momento de unidad fundamental y fundadora, que es la unidad del poder. Importa poco que esta unidad del poder adopte el rostro del monarca o la forma del Estado; de ella van a derivarse las diferentes formas, los aspectos, mecanismos e instituciones de poder. La multiplicidad de los poderes, entendidos como poderes políticos, sólo puede establecerse y funcionar a partir de esta unidad del poder, fundada por la teoría de la soberanía. Tercero y último,

* Para entender apropiadamente este párrafo, el lector debe tener en cuenta que en francés *sujet* significa "sujeto" y también "subdito" (N. del T.).

me parece que la teoría de la soberanía muestra, se propone mostrar, cómo puede constituirse un poder no exactamente según la ley sino según cierta legitimidad fundamental, más fundamental que todas las leyes, que es una especie de ley general de todas las leyes y puede permitir a éstas funcionar como tales. En otras palabras, la teoría de la soberanía es el ciclo del sujeto al sujeto [súbdito], el ciclo del poder y los poderes, el ciclo de la legitimidad *y* la ley. Digamos que, de una u otra manera —y de acuerdo, desde luego, con los diferentes esquemas teóricos en que se despliega—, la teoría de la soberanía presupone al sujeto; apunta a fundar la unidad esencial del poder y se despliega siempre en el elemento previo de la ley. Triple "primitividad", por lo tanto: la del sujeto a someter, la de la unidad del poder a fundar y la de la legitimidad a respetar. Sujeto, unidad del poder y ley: ésos son, creo, los elementos entre los cuales actúa la teoría de la soberanía que a la vez se les asigna y procura fundarlos. Mi proyecto —pero ya mismo lo abandono— era mostrarles cómo este instrumento que el análisis político psicológico se atribuyó desde hace tres o cuatro siglos, es decir, la noción de represión —que parece más bien tomada del freudismo o el freudomarxismo—, se inscribía, en realidad, en un desciframiento del poder que se hacía en términos de soberanía. Pero esto nos habría hecho volver a cosas ya dichas; sigo adelante, entonces, sin perjuicio de volver a este asunto al final del curso, si queda tiempo.

El proyecto general, el de los años anteriores y el de este año, es tratar de despegar o liberar este análisis del poder de ese triple elemento previo del sujeto, la unidad y la ley y poner de relieve, más que el elemento fundamental de la soberanía, lo que yo llamaría las relaciones o los operadores de dominación. En vez de deducir los poderes de la soberanía, se trataría más bien de extraer histórica y empíricamente los operadores de dominación de las relaciones de poder. Teoría de la dominación, de las dominaciones, más que teoría de la soberanía, lo cual quiere decir: en vez de partir del sujeto (e incluso de los sujetos) y de los elementos que serían previos a la relación y que podríamos localizar, se trataría de partir de la relación misma de poder, de la relación de dominación en lo que tiene de fáctico, de efectivo, y ver cómo es ella misma la que determina los elementos sobre los que recae. En consecuencia, no preguntar a los sujetos cómo, por qué y en nombre de qué derechos pueden aceptar dejarse someter, sino mostrar cómo los fabrican las relaciones de sometimiento concretas. Segundo, se trataría de poner de manifiesto las relaciones de dominación y dejarlas valer en su multiplicidad, su diferencia, su especificidad o su reversibilidad; no buscar, por consiguiente, una especie de soberanía fuente de los poderes; al contrario, mostrar cómo los diferentes operadores de dominación se apoyan

unos en otros, remiten unos a los otros, en algunos casos se refuerzan y convergen, en otros se niegan o tienden a anularse. No pretendo decir, desde luego, que no hay grandes aparatos de poder o que no se pueden alcanzar ni describir. Creo, empero, que siguen funcionando sobre la base de esos dispositivos de dominación. Concretamente, es posible, por supuesto, describir el aparato escolar o el conjunto de los aparatos de aprendizaje en una sociedad dada, pero creo que sólo es posible analizarlos eficazmente si no se los toma como una unidad global, si no se trata de deducirlos directamente de algo que sería la unidad estatal de soberanía y, en cambio, se intenta ver cómo actúan, cómo se apoyan, de qué manera ese aparato define cierta cantidad de estrategias globales, a partir de una multiplicidad de sometimientos (el del niño al adulto, el de la prole a los padres, el del ignorante al culto, el del aprendiz al maestro, el de la familia a la administración, etcétera). Todos esos mecanismos y operadores son el basamento efectivo del aparato global que constituye el aparato escolar. Por lo tanto, si así lo quieren, considerar las estructuras de poder como estrategias globales que atraviesan y utilizan tácticas locales de dominación.

Tercero y último, poner en evidencia las relaciones de dominación más que la fuente de soberanía querría decir lo siguiente: no tratar de seguirlas en lo que constituye su legitimidad fundamental, sino intentar, al contrario, buscar los instrumentos técnicos que permiten asegurarlas. Por lo tanto, para resumir esto y que la cuestión esté, al menos provisoriamente, no cerrada sino más o menos clara: en vez del triple elemento previo de la ley, la unidad y el sujeto —que hace de la soberanía la fuente del poder y el fundamento de las instituciones—, creo que hay que tomar el triple punto de vista de las técnicas, su heterogeneidad y sus efectos de sometimiento, que hacen de los procedimientos de dominación la trama efectiva de las relaciones de poder y los grandes aparatos de poder. La fabricación de los sujetos más que la génesis del soberano: ése es el tema general. Pero si resulta claro que las relaciones de dominación deben ser el camino de acceso al análisis del poder, ¿cómo puede realizarse ese análisis de las relaciones de dominación? Si es cierto que lo que hay que estudiar es la dominación y no la soberanía, o más bien las dominaciones, los operadores de dominación, pues bien, ¿cómo se puede avanzar en el camino de las relaciones de dominación? ¿En qué sentido una relación de dominación puede reducirse o asimilarse a la noción de relación de fuerza? ¿En qué sentido y cómo la relación de fuerza puede reducirse a una relación de guerra?

Ésa es la especie de cuestión previa que querría considerar en parte este año: ¿la guerra puede valer efectivamente como análisis de las relaciones de poder y como matriz de las técnicas de dominación? Ustedes

me dirán que no se puede confundir de entrada relaciones de fuerza y relaciones de guerra. Desde luego. Pero lo tomaré simplemente como un [caso] extremo, en la medida en que la guerra puede considerarse como el punto de tensión máximo, la desnudez misma de las relaciones de fuerza. ¿La relación de poder es en el fondo una relación de enfrentamiento, de lucha a muerte, de guerra? Por debajo de la paz, el orden, la riqueza, la autoridad, por debajo del orden apacible de las subordinaciones, por debajo del Estado, de los aparatos del Estado, de las leyes, etcétera, ¿hay que escuchar y redescubrir una especie de guerra primitiva y permanente? Ésa es la cuestión que querría plantear desde el inicio, sin desconocer todas las demás cuestiones que sin duda habrá [que plantear] y que trataré de abordar en los próximos años, y entre las cuales se pueden citar simplemente, a título de primera referencia, las siguientes: ¿la existencia de la guerra puede y debe considerarse efectivamente como primera con respecto a otras relaciones (las de desigualdad, las disimetrías, las divisiones del trabajo, las relaciones de explotación, etcétera)? ¿Los fenómenos de antagonismo, rivalidad, enfrentamiento entre individuos, grupos o clases pueden y deben reagruparse en ese mecanismo general, en esa forma general que es la guerra? Y también: las nociones derivadas de lo que en el siglo XVIII y aun en el XIX se llamaba el arte de la guerra (la estrategia, la táctica, etcétera), ¿pueden constituir en sí mismas un instrumento valedero y suficiente para analizar las relaciones de poder? Podríamos preguntarnos y tendremos que preguntarnos, además: ¿las instituciones militares y las prácticas que las rodean —y de una manera general todos los procedimientos que se ponen en acción para librar la guerra— son, en mayor o menor medida, directa o indirectamente, el núcleo de las instituciones políticas? Por último, la cuestión primordial que querría estudiar este año sería ésta: ¿cómo, desde cuándo y por qué se empezó a advertir o imaginar que lo que funciona por debajo de y en las relaciones de poder es la guerra? ¿Desde cuándo, cómo, por qué se imaginó que una especie de combate ininterrumpido socava la paz y que, en definitiva, el orden civil —en su fondo, su esencia, sus mecanismos esenciales— es un orden de batalla? ¿A quién se le ocurrió que el orden civil era un orden de batalla? [...] ¿Quién percibió la guerra como filigrana de la paz? ¿Quién buscó en el ruido, la confusión de la guerra, en el fango de las batallas, el principio de inteligibilidad del orden, del Estado, de sus instituciones y su historia?

Así pues, ésa es la cuestión que voy a tratar de seguir en las próximas clases, y quizás hasta el final del curso. En el fondo, habríamos podido plantear la cuestión muy simplemente, y en un principio fue así como yo mismo me la planteé: "¿Quién tuvo en el fondo la idea de invertir el principio de Clausewitz, quién tuvo la idea de decir: es muy posible que la

guerra sea la política librada por otros medios, pero la política misma no es, acaso, la guerra librada por otros medios?". Ahora bien, creo que el problema no consiste tanto en saber quién invirtió el principio de Clausewitz, sino más bien cuál era el principio que éste invirtió o, mejor, quién formuló el principio que él invirtió cuando dijo: "Pero, después de todo, la guerra no es más que la continuación de la política". Creo, en efecto —e intentaré demostrarlo—, que el principio de que la política es la continuación de la guerra por otros medios era un principio muy anterior a Clausewitz, que simplemente invirtió una especie de tesis a la vez difusa y precisa que circulaba desde los siglos XVII y XVIII.

Por lo tanto: la política es la continuación de la guerra por otros medios. En esta tesis —en la existencia misma de esta tesis, anterior a Clausewitz— hay una especie de paradoja histórica. En efecto, puede decirse, esquemática y un poco groseramente, que con el crecimiento, el desarrollo de los Estados, a lo largo de toda la Edad Media y en el umbral de la época moderna, las prácticas y las instituciones de guerra sufrieron una evolución muy marcada, muy visible, que podemos caracterizar así: en principio, unas y otras se concentraron cada vez más en las manos de un poder central; poco a poco, el rumbo de las cosas llevó a que, de hecho y dé derecho, sólo los poderes estatales estuvieran en condiciones de librar las guerras y manipular los instrumentos bélicos: estatización de la guerra, por consiguiente. Al mismo tiempo, por obra de esa estatización, se borró del cuerpo social, de la relación de hombre a hombre, de grupo a grupo, lo que podríamos llamar la guerra cotidiana, lo que se llamaba, efectivamente, la "guerra privada". Las guerras, las prácticas de guerra, las instituciones de guerra, tienden cada vez más, en cierto modo, a existir únicamente en las fronteras, en los límites exteriores de las grandes unidades estatales, como una relación de violencia efectiva o amenazante entre Estados. Pero poco a poco, el cuerpo social se limpió en su totalidad de esas relaciones belicosas que lo atravesaban íntegramente durante el período medieval.

Por último, en virtud de esa estatización, y debido a que pasó a ser, en cierto modo, una práctica que ya sólo funcionaba en los límites exteriores del Estado, la guerra tendió a convertirse en el patrimonio profesional y técnico de un aparato militar cuidadosamente definido y controlado. En términos generales, ésa fue la aparición del ejército como institución que, en el fondo, no existía como tal en la Edad Media. Recién al salir de ésta se vio surgir un Estado dotado de instituciones militares que terminaron por sustituir la práctica cotidiana y global de la guerra y una sociedad perpetuamente atravesada por relaciones guerreras. Habrá que volver a esta evolución; pero creo que la podemos admitir, al menos en concepto de primera hipótesis histórica.

Ahora bien, ¿dónde está la paradoja? La paradoja surge en el momento mismo de esa transformación (o tal vez inmediatamente después). Cuando la guerra fue expulsada a los límites del Estado, centralizada a la vez en su práctica y rechazada a su frontera, apareció cierto discurso: un discurso extraño, novedoso. Novedoso, en primer lugar, porque creo que fue el primer discurso histórico político sobre la sociedad y resultó muy diferente del discurso filosófico jurídico que solía tener vigencia hasta entonces. Y ese discurso histórico político que aparece en ese momento es al mismo tiempo un discurso sobre la guerra entendida como relación social permanente, como fondo imborrable de todas las relaciones y todas las instituciones de poder. ¿Y cuál es la fecha de nacimiento de ese discurso histórico político sobre la guerra como fondo de las relaciones sociales? De una manera sintomática, aparece, creo —voy a intentar demostrarlo—, tras el final de las guerras civiles y religiosas del siglo XVI. De modo que no surge, en absoluto, como registro o análisis de las guerras civiles de ese siglo. En cambio, ya está presente, si no constituido sí al menos claramente formulado al comienzo de las grandes luchas políticas inglesas del siglo XVII, en el momento de la revolución burguesa inglesa. Y a continuación se lo verá aparecer en Francia, a fines del siglo XVII, al término del reinado de Luis XIV, en otras luchas políticas —digamos, las luchas de retaguardia de la aristocracia francesa contra el establecimiento de la gran monarquía absoluta y administrativa—. Como ven, discurso, por lo tanto, inmediatamente ambiguo, puesto que, por un lado, fue en Inglaterra uno de los instrumentos de lucha, polémica y organización política de los grupos políticos burgueses, pequeño burgueses, y eventualmente hasta populares, contra la monarquía absoluta. Y fue también un discurso aristocrático contra esa misma monarquía. Discurso cuyos titulares tuvieron, a menudo, nombres oscuros y, al mismo tiempo, heterogéneos; porque en Inglaterra encontramos a gente como Edward Coke[1] o John Lilburne,[2] representantes de los movimientos populares; en Francia, tenemos igualmente nombres como los de Boulainvilliers,[3] Freret[4] o de ese gentilhombre del Macizo Central que

---

1 Los escritos fundamentales de E. Coke son: *A Book of Entries,* Londres, 1614; *Commentaries on Littleton,* Londres, 1628; *A Treatise of Bail and Mainprize,* Londres, 1635; *Institutes of the Laws of England,* Londres, I, 1628; II, 1642; III-IV, 1644; *Reports,* Londres, I-XI, 1600-1615; XII, 1656; XIII, 1659. Sobre Coke, cf. *infra,* "Clase del 4 de febrero de 1976".

2 Sobre J. Lilburne, cf. ibíd.

3 Sobre H. de Boulainvilliers, cf. *infra,* clases del 11, 18 y 25 de febrero.

4 La mayoría de las obras de N. Freret se publican inicialmente en las *Mémoires de l'Académie des Sciences.* A continuación, serán recogidas en sus *Œuvres complètes,* París, 1796-1799, veinte volúmenes. Véanse, entre otras: *De l'origine des Français et de leur établissement dans la Gaule*

era el conde d'Estaing.[5] A continuación, fue retomado por Sieyès,[6] pero también por Buonarroti,[7] Augustin Thierry[8] o Courtet.[9] Y finalmente lo encontraremos en los biólogos racistas y eugenistas, etcétera, de fines del siglo XIX. Discurso sofisticado, discurso culto, discurso erudito, pronunciado por gente de ojos y dedos polvorientos, pero también discurso -ya lo verán— que tuvo, sin duda, una inmensa cantidad de emisores populares y anónimos. ¿Y qué dice ese discurso? Pues bien, yo creo que dice lo siguiente: contrariamente a lo que sostiene la teoría filosófico jurídica, el poder político no comienza cuando cesa la guerra. La organización, la estructura jurídica del poder, de los Estados, de las monarquías, de las sociedades, no se inicia cuando cesa el fragor de las armas. La guerra no está conjurada. En un primer momento, desde luego, la guerra presidió el nacimiento de los Estados: el derecho, la paz, las leyes nacieron en la sangre y el fango de las batallas. Pero con ello no hay que entender batallas ideales, rivalidades como las que imaginan los filósofos o los juristas: no se trata de una especie de salvajismo teórico. La ley no nace de la naturaleza, junto a los manantiales que frecuentan los primeros pastores; la ley nace de las batallas reales, de las victorias, las masacres, las conquistas que tienen su fecha y sus héroes de horror; la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; surge con los famosos inocentes que agonizan mientras nace el día.

(tomo V); Recherches historiques sur les mœurs et le gouvernement des Français, dans les divers temps de la monarchie *(tomo VI);* Réflexions sur l'étude des anciennes histoires et sur le degré de certitude de leurs preuves *(tomo VI);* Vues générales sur l'origine et sur le mélange des anciennes nations et sur la manière d'en étudier l'histoire *(tomo XVIII);* Observations sur les Mérovingiens *(tomo XX). Sobre Freret, cf.* infra, *"Clase del 18 de febrero de 1976".*

5 Joachim comte d'Estaing, *Dissertation sur la noblesse d'extraction et sur les origines des fiefs, des surnoms et des armoiries,* Paris, 1690.

6 En su clase del 10 de marzo (*infra*), M. Foucault se apoya esencialmente en la obra de E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?,* s.l., 1789 (véanse sus reediciones; París, PUF, 1982, y Flammarion, 1988) [traducción castellana: *¿Qué es el Tercer Estado?: ensayo sobre los privilegios,* Madrid, Alianza, 1989].

7 Cf. F. Buonarroti, *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf suivie du procès auquel elle donna lieu et des pièces justificatives,* Bruselas, 1828, dos volúmenes.

8 Las obras históricas de A. Thierry a las que M. Foucault se refiere, sobre todo en la clase del 10 de marzo *(infra),* son las siguientes: *Vues des révolutions d'Angleterre,* Paris, 1817; *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands, de ses causes et de ses suites jusqu'à nos jours,* Paris, 1825; *Lettres sur l'histoire de France pour servir d'introduction à l'étude de cette histoire,* París, 1827; *Dix ans d'études historiques,* Paris, 1834; *Récits des temps mérovingiens, précédés de Considérations sur l'histoire de France,* París, 1840; *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers-Etat,* Paris, 1853.

9 De A. V. Courtet de l'Isle, cf., sobre todo, *La Science politique fondée sur la science de l'homme,* Paris, 1837.

Pero eso no quiere decir que la sociedad, la ley y el Estado sean como el armisticio de esas guerras o la sanción definitiva de las victorias. La ley no es pacificación, puesto que debajo de ella la guerra continúa causando estragos en todos los mecanismos de poder, aun los más regulares. La guerra es el motor de las instituciones y el orden: la paz hace sordamente la guerra hasta en el más mínimo de sus engranajes. En otras palabras, hay que descifrar la guerra debajo de la paz: aquélla es la cifra misma de ésta. Así pues, estamos en guerra unos contra otros; un frente de batalla atraviesa toda la sociedad, continua y permanentemente, y sitúa a cada uno en un campo o en el otro. No hay sujeto neutral. Siempre se es, forzosamente, el adversario de alguien.

Una estructura binaria atraviesa la sociedad. Y ahí vemos surgir algo a lo cual trataré de volver, que es muy importante. A la gran descripción piramidal que la Edad Media o las teorías filosófico políticas daban del cuerpo social, a la gran imagen del organismo o del cuerpo humano que dará Hobbes e, incluso, a la organización ternaria (en tres órdenes) que vale para Francia (y hasta cierto punto, para una serie de países de Europa) y que seguirá articulando cierta cantidad de discursos y, en todo caso, la mayoría de las instituciones, se opone —no por primera vez, pero sí por primera vez con una articulación histórica precisa— una concepción binaria de la sociedad. Hay dos grupos, dos categorías de individuos, dos ejércitos enfrentados. Y tras los olvidos, las ilusiones y las mentiras que tratan de hacernos creer, justamente, que hay un orden ternario, una pirámide de subordinaciones o un organismo, tras esas mentiras que intentan que creamos que el cuerpo social está gobernado sea por unas necesidades de naturaleza sea por unas exigencias funcionales, hay que reencontrar la guerra que prosigue, con sus azares y peripecias. Hay que reencontrar la guerra: ¿por qué? Pues bien, porque esta guerra antigua es una guerra [...] permanente. Tenemos que ser, en efecto, los eruditos de las batallas, porque la guerra no ha terminado, los combates cruciales aún están en preparación y tenemos que imponernos en la misma batalla decisiva. Vale decir que los enemigos que están frente a nosotros siguen amenazándonos y no podremos poner término a la guerra con una reconciliación o una pacificación, sino únicamente en la medida en que seamos efectivamente los vencedores.

Esta es una primera caracterización, muy vaga, por supuesto, del discurso de esa especie. Yo creo que, aun a partir de ahí, se puede comprender por qué es importante: porque es, me parece, el primer discurso en la sociedad occidental desde la Edad Media al que puede calificarse de rigurosamente histórico político. En primer lugar, a causa de lo siguiente: el sujeto que habla en ese discurso, que dice "yo" o "nosotros", no puede ni procura, por otra parte, ocupar la posición del jurista o el filósofo, es

decir, la posición del sujeto universal, totalizador o neutral. En la lucha general de la que habla, quien habla, quien dice la verdad, quien cuenta la historia, quien recupera la memoria y conjura los olvidos, pues bien, ése está forzosamente de un lado o del otro: está en la batalla, tiene adversarios, trabaja por una victoria determinada. Es indudable, desde luego, que emite el discurso del derecho, hace valer el derecho, lo reclama. Pero lo que reclama y lo que hace valer son sus derechos: "son nuestros derechos", dice; derechos singulares, fuertemente marcados por una relación de propiedad, de conquista, de victoria, de naturaleza. Será el derecho de su familia o su raza, el de su superioridad o el de la anterioridad, el de las invasiones triunfantes o el de las ocupaciones recientes o milenarias. De todas maneras, es un derecho a la vez anclado en una historia y descentrado con respecto a una universalidad jurídica. Y si ese sujeto que habla de su derecho (o, mejor, de sus derechos) habla de la verdad, ésta tampoco es la verdad universal del filósofo. Es cierto que ese discurso sobre la guerra general, ese discurso que trata de descifrar la guerra debajo de la paz, se propone expresar con claridad, tal como es, el conjunto de la batalla y restablecer el recorrido global de la guerra. Pero no es, pese a ello, un discurso de la totalidad o la neutralidad; es siempre un discurso de perspectiva. Sólo apunta a la totalidad al entreverla, atravesarla, penetrarla con su propio punto de vista. Vale decir que la verdad es una verdad que no puede desplegarse más que a partir de su posición de combate, a partir de la victoria buscada, en cierto modo en el límite de la supervivencia misma del sujeto que habla.

Entre relaciones de fuerza y relaciones de verdad, ese discurso establece un vínculo fundamental. Lo cual quiere decir, además, que se deshace la pertenencia de la verdad a la paz, a la neutralidad, a la posición media sobre la cual Jean-Pierre Vernant[10] mostró hasta qué punto era constitutiva de la filosofía, al menos a partir de cierto momento. En un discurso como ése, por un lado se dirá mucho mejor la verdad en la medida en que uno forme parte de un campo. La pertenencia a un campo —la posición descentrada— va a permitir descifrar la verdad, denunciar

---

10 Cf. J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque,* París, PUF, 1965 (en especial, los capítulos VII y VIII) [traducción castellana: *Los orígenes del pensamiento griego,* Barcelona, Paidós, 1992]; *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique,* Paris, La Découverte, 1965 (en especial, los capítulos III, IV y VII) [traducción castellana: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua,* Barcelona, Ariel, 1983]; *Mythe et société en Grèce ancienne,* Paris, Seuil, 1974 [traducción castellana: *Mito y sociedad en la Grecia antigua,* Madrid, Siglo XXI, 1987]; J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne,* Paris, La Découverte, 1972 (en especial, el capítulo III) [traducción castellana: *Mito y tragedia en* la *Grecia antigua,* Madrid, Taurus, 1987].

las ilusiones y los errores por los cuales se nos hace creer —nuestros adversarios nos hacen creer— que estamos en un mundo ordenado y pacífico. "Cuanto más me descentro, más veo la verdad; cuanto más acentúe la relación de fuerza, cuanto más luche, más efectivamente se va a desplegar la verdad frente a mí, y en la perspectiva del combate, la supervivencia o la victoria." Y a la inversa, si la relación de fuerza transmite la verdad, ésta, a su vez, actuará y no se la buscará, en definitiva, sino en la medida en que pueda convertirse efectivamente en un arma en esa relación. O la verdad da fuerza o desequilibra, acentúa las disimetrías y hace, finalmente, que la victoria se incline hacia un lado y no hacia el otro: la verdad es un plus de fuerza, así como sólo se despliega a partir de una relación de fuerza. Su pertenencia esencial a la relación de fuerza, la disimetría, el descentramiento, el combate, la guerra, incluso, está inscripta en ese tipo de discurso. Esta universalidad pacificada siempre puede suponer, desde la filosofía griega, el discurso filosófico jurídico; pero es profundamente puesta en entredicho o, simplemente, ignorada con cinismo.

Tenemos un discurso histórico y político -y es en este aspecto que está históricamente anclado y políticamente descentrado— que aspira a la verdad y el buen derecho, a partir de una relación de fuerza, para el desarrollo mismo de esa relación y con exclusión, por consiguiente, del sujeto que habla —el sujeto que habla del derecho y busca la verdad— de la universalidad jurídico filosófica. El papel de quien habla no es, por lo tanto, el del legislador o el filósofo que se sitúa entre los campos, personaje de la paz y el armisticio, en la posición que ya habían imaginado Solón y también Kant.[11] Establecerse entre los adversarios, en el centro y

[11] En lo que concierne a Solón (véase en particular el fragmento 16 en la edición de Diehl), remitimos al análisis de la *mesura* que Foucault había desarrollado en su curso en el Collège de France en el ciclo lectivo 1970-1971, sobre *La Volonté de savoir*. En el caso de Kant, nos limitamos a remitir a "What Is Enlightenment?", "Qu'est-ce que les Lumières?" (en *Dits et Écrits,* ob. cit., IV, núm. 339 y 351) y su conferencia del 27 de mayo de 1978 en la Société française de Philosophie, publicada con el título "Qu'est-ce que la critique?" (*Bulletin de la Société française de Philosophie,* abril-junio de 1990, pp. 35-63). De Kant, cf. *Zum ewigen Frieden; ein philosophischer Entwurf* (Königsberg, 1795; véase en particular la segunda edición, de 1796), en *Werke in zwölf Bänden,* Francfort, Insel Verlag, 1968, vol. XI, pp. 191-251 [traducción castellana: *La paz perpetua,* en *Lo bello y lo sublime/La paz perpetua,* Madrid, Espasa-Calpe, 1999]; *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten* (Königsberg, 1798), ibid., pp. 261-393 [traducción castellana: *El conflicto de las facultades,* Buenos Aires, Losada, 1963] (traducciones francesas: *Projet de paix perpetuelle* y *Le Conflit des facultés,* en E. Kant, *Œuvres philosophiques,* vol. III, París, Gallimard, 1986, col. "Bibliothèque de la Pléiade"). Foucault tenía las obras completas de Kant en la edición de Ernst Cassirer (Berlín, Bruno Cassirer, 1912-1922) y el libro de Cassirer, *Kants Leben und Lehre* (Berlín, 1921) [traducción castellana: *Kant: vida y doctrina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968].

por encima, imponer una ley general a cada uno y fundar un orden que reconcilie: no se trata en absoluto de esto. Se trata, antes bien, de plantear un derecho afectado por la disimetría, fundar una verdad ligada a una relación de fuerza, una verdad arma y un derecho singular. El sujeto que habla es un sujeto —ni siquiera diría polémico— beligerante. Éste es uno de los primeros aspectos por los que es importante ese tipo de discurso, e introduce sin duda un desgarramiento en el discurso de la verdad y la ley tal como se emitía desde hace milenios, desde hace más de un milenio.

Segundo, es un discurso que trastoca los valores, los equilibrios, las polaridades tradicionales de la inteligibilidad y que postula y exige la explicación por abajo. Pero el abajo, en esta explicación, no es forzosamente, sin embargo, lo más claro y lo más simple. La explicación por abajo es también una explicación por lo más confuso, lo más oscuro, lo más desordenado, lo más condenado al azar; puesto que lo que debe valer como principio de desciframiento de la sociedad y su orden visible es la confusión de la violencia, las pasiones, los odios, las iras, los rencores, las amarguras; es también la oscuridad de los azares, las contingencias, de todas las circunstancias menudas que hacen las derrotas y aseguran las victorias. En el fondo, lo que ese discurso demanda al dios elíptico de las batallas es que ilumine las largas jornadas del orden, del trabajo, de la paz, de la justicia. Corresponde al furor dar cuenta de la caima y el orden.

Así pues, ¿qué pone esto al principio de la historia?* En primer lugar, una serie de hechos en bruto, hechos que ya podríamos calificar de físico biológicos: vigor físico, fuerza, energía, proliferación de una raza, debilidad de otra, etcétera; una serie de azares o, en todo caso, de contingencias: derrotas, victorias, fracasos o éxitos de las rebeliones, triunfo o revés de las conjuras o las alianzas; por último, un haz de elementos psicológicos y morales (coraje, miedo, desprecio, odio, olvido, etcétera). Un entrecruzamiento de cuerpos, pasiones y azares: esto es lo que va a constituir, en ese discurso, la trama permanente de la historia y las sociedades. Y por encima de esta trama de cuerpos, azares y pasiones, de esta masa y este hormigueo sombrío y a veces sangriento, va a construirse, simplemente, algo frágil y superficial, una racionalidad creciente: la de los cálculos, las estrategias y las artimañas; la de los procedimientos técnicos para mantener la victoria, para hacer que la guerra, en apariencia, se calle, para conservar o invertir las relaciones de fuerza. Una racionalidad, por lo tanto, que a medida que ascendemos y se desarrolla, va a ser en el fondo cada vez más abstracta y a estar cada vez más ligada a la fragilidad y a la ilusión, y también a la artimaña y a la maldad de quienes,

* Manuscrito, después de "de la historia": "y del derecho".

tras haber conseguido por el momento la victoria y ocupar un lugar ventajoso en la relación de dominación, están muy interesados en no ponerlas más en juego.

En consecuencia, tenemos, en este esquema de explicación, un eje ascendente que es, creo, muy diferente, en los valores que distribuye, del que conocemos tradicionalmente. Tenemos un eje en cuya base hay una irracionalidad fundamental y permanente, una irracionalidad bruta y desnuda, pero en la que resplandece la verdad; y en sus partes más elevadas, una racionalidad frágil, transitoria, siempre comprometida y ligada a la ilusión y a la maldad. La razón está del lado de la quimera, la artimaña, los malos; del otro lado, en el otro extremo del eje, tenemos una brutalidad elemental: el conjunto de los gestos, actos, pasiones, furores cínicos y desnudos; tenemos la brutalidad, pero la brutalidad que está también del lado de la verdad. Esta última, por ende, va a estar del lado de la sinrazón y la brutalidad; la razón, en cambio, del lado de la quimera y la maldad: todo lo contrario, por consiguiente, del discurso explicativo del derecho y la historia hasta entonces. El esfuerzo explicativo de ese discurso consistía en separar una racionalidad fundamental y permanente, que estaba ligada por esencia a lo justo y al bien, de todos los azares superficiales y violentos, vinculados al error. Inversión, entonces, según creo, del eje explicativo de la ley y de la historia.

El tercer aspecto importante de este tipo de discurso que me gustaría analizar un poco este año es, como ven, que se trata de un discurso que se desarrolla íntegramente en la dimensión histórica. Se despliega en una historia que no tiene bordes, que no tiene fines ni límites. En un discurso como éste, no se trata de tomar los tonos grises de la historia como un dato superficial que hay que reordenar de acuerdo con algunos principios estables y fundamentales; no se trata de juzgar a los gobiernos injustos, los abusos y las violencias, refiriéndolos a cierto esquema ideal (que sería la ley natural, la voluntad de Dios, los principios fundamentales, etcétera). Se trata, al contrario, de definir y descubrir bajo las formas de lo justo tal como está instituido, de lo ordenado tal como se impone, de lo institucional tal como se admite, el pasado olvidado de las luchas reales, las victorias concretas, las derrotas que quizás fueron enmascaradas, pero que siguen profundamente inscriptas. Se trata de recuperar la sangre que se secó en los códigos y, por consiguiente, no el absoluto del derecho bajo la fugacidad de la historia: no referir la relatividad de la historia al absoluto de la ley o la verdad, sino reencontrar, bajo la estabilidad del derecho, el infinito de la historia, bajo la fórmula de la ley, los gritos de guerra, bajo el equilibrio de la justicia, la disimetría de las fuerzas. En un campo histórico que ni siquiera se puede calificar de relativo, porque no está en relación con ningún absoluto, en cierto modo se "irrelativiza" un

infinito de la historia, el de la eterna disolución en unos mecanismos y acontecimientos que son los de la fuerza, el poder y la guerra.

Ustedes me dirán —y hay ahí, creo, una razón más por la cual ese discurso es importante— que, sin duda, se trata de un discurso triste y negro, un discurso, tal vez, para aristócratas nostálgicos y eruditos de biblioteca. De hecho, desde su origen y hasta muy avanzado el siglo XIX, e incluso en el XX, es un discurso que también se apoya y a menudo se inviste en formas míticas muy tradicionales. En él se acoplan, a la vez, saberes sutiles y mitos, no diría groseros pero sí fundamentales, pesados y sobrecargados. Puesto que, después de todo, se ve con claridad cómo puede articularse un discurso como éste (y verán cómo se articuló de hecho) en toda una gran mitología: [la edad perdida de los grandes antepasados, la inminencia de los nuevos tiempos y las revanchas milenarias, el advenimiento del nuevo reino que borrará las antiguas derrotas].[12] En esa mitología se cuenta que las grandes victorias de los gigantes se olvidaron y taparon poco a poco; que se produjo el crepúsculo de los dioses; que algunos héroes fueron heridos o muertos y ciertos reyes se durmieron en cavernas inaccesibles. Es también el tema de los derechos y los bienes de la primera raza, que fueron escarnecidos por invasores astutos; el tema de la guerra secreta que continúa; el tema del complot que hay que restablecer para reanimar esa guerra y expulsar a los invasores o los enemigos; el tema de la famosa batalla del día siguiente a la mañana que por fin va a invertir las fuerzas y hará de los vencidos seculares unos vencedores, pero unos vencedores que no conocerán ni ejercerán el perdón. Y de ese modo, durante toda la Edad Media, pero incluso más adelante, va a reactivarse sin cesar, ligada al tema de la guerra perpetua, la gran esperanza del día de la revancha, la espera del emperador de los últimos días, del *dux novus,* del nuevo jefe, el nuevo guía, el nuevo *Führer,* la idea de la quinta monarquía, el tercer imperio o el tercer *Reich,* que será a la vez la bestia del Apocalipsis o el salvador de los pobres. Es el retorno de Alejandro perdido en las Indias; el regreso, tan largamente esperado en Inglaterra, de Eduardo el Confesor. Es Carlomagno dormido en su tumba, que despertará para reanimar la guerra justa; son los dos Federicos, Barbarroja y Federico II, que esperan, en su caverna, el despertar de su pueblo y su imperio; es el rey de Portugal, perdido en las arenas de África, que volverá en busca de una nueva batalla, una nueva guerra y una victoria que será, esta vez, definitiva.

12 Según el resumen del curso en el Collège de France de este ciclo lectivo 1975-1976 (en *Dits et Écrits,* ob. cit., III, núm. 187, e *infra).*

De modo que el discurso de la guerra perpetua no es sólo la triste invención de algunos intelectuales que efectivamente fueron mantenidos a raya durante mucho tiempo. Me parece que, más allá de los grandes sistemas filosófico jurídicos que elude, este discurso une, en efecto, a un saber que es a veces el de los aristócratas a la deriva, las grandes pulsiones míticas y también el ardor de las revanchas populares. En suma, ese discurso es, tal vez, el primer discurso exclusivamente histórico político de Occidente, en oposición al discurso filosófico jurídico, en el que la verdad funciona de manera explícita como arma para una victoria exclusivamente partisana. Es un discurso sombríamente crítico, pero también intensamente mítico: el de las amarguras [...], pero también el de las más locas esperanzas. Por sus elementos fundamentales, en consecuencia, es ajeno a la gran tradición de los discursos filosófico jurídicos. Para los filósofos y juristas, es forzosamente el discurso exterior, extranjero. Ni siquiera es el discurso del adversario, porque no discuten con él. Es el discurso obligadamente descalificado, que se puede y se debe mantener a distancia; precisamente porque hay que anularlo como un elemento previo, para que pueda comenzar por fin —en el medio, entre los adversarios, por encima de ellos— como ley, el discurso justo y verdadero. Por consiguiente, ese discurso del que hablo, ese discurso partisano, ese discurso de la guerra y de la historia, acaso figure, en la época griega, con la forma del discurso del sofista taimado. En todo caso, se lo denunciará como el del historiador parcial e ingenuo, como el del político encarnizado, como el del aristócrata desposeído o como el discurso gastado portador de reivindicaciones no elaboradas.

Ahora bien, creo que este discurso, mantenido fundamental y estructuralmente a raya por el de los filósofos y los juristas, comenzó su carrera, o tal vez una nueva carrera en Occidente, en condiciones muy precisas, entre fines del siglo XVI y mediados del siglo XVII, en relación con la doble impugnación —popular y aristocrática— del poder real. Creo que a partir de ahí proliferó de manera considerable y que su margen de ampliación, hasta fines del siglo XIX y en el XX, fue cuantioso y rápido. Pero no habría que creer que la dialéctica puede funcionar como la gran reconversión, por fin filosófica, de ese discurso. La dialéctica bien puede aparecer, a primera vista, como el discurso del movimiento universal e histórico de la contradicción y la guerra, pero creo que en realidad no es en absoluto su convalidación filosófica. Al contrario, me parece que actuó más bien como su reedición y su desplazamiento en la vieja forma del discurso filosófico jurídico. En el fondo, la dialéctica codifica la lucha, la guerra y los enfrentamientos en una lógica o una presunta lógica de la contradicción; los retoma en el proceso doble de totalización y puesta al día de una racionalidad que es a la vez final pero fundamental, *y* de todas

maneras irreversible. Por último, la dialéctica asegura la constitución, a través de la historia, de un sujeto universal, una verdad reconciliada, un derecho en que todas las particularidades tendrán por fin su lugar ordenado. Me parece que la dialéctica hegeliana *y* todas las que la siguieron deben comprenderse —cosa que trataré de mostrarles— como la colonización *y* la pacificación autoritaria, por la filosofía *y* el derecho, de un discurso histórico político que fue a la vez una constatación, una proclamación *y* una práctica de la guerra social. La dialéctica colonizó ese discurso histórico político que (a veces, con brillo, a menudo, en la penumbra; en ocasiones, en la erudición y de vez en cuando, en la sangre) hizo su camino durante siglos en Europa. La dialéctica es la pacificación, por el orden filosófico y quizás por el orden político, de ese discurso amargo y partisano de la guerra fundamental. Tenemos aquí, entonces, una especie de marco de referencia general en el que querría situarme este año, para rehacer parcialmente la historia de ese discurso.

Me gustaría ahora decirles cómo llevar adelante ese estudio y de qué punto partir. En primer lugar, descartar una serie de falsas paternidades que se suelen atribuir a ese discurso histórico político. Puesto que, desde el momento en que pensamos en la relación poder/guerra, poder/relaciones de fuerza, se nos ocurren de inmediato dos nombres: Maquiavelo y Hobbes. Querría mostrarles que no hay nada de eso y que, en realidad, ese discurso histórico político no es y no puede ser el de la política del Príncipe[13] o, desde luego, el de la soberanía absoluta; que de hecho es un discurso que no puede considerar al Príncipe sino como una ilusión, un instrumento o, en el mejor de los casos, un enemigo. Es un discurso que, en el fondo, le corta la cabeza al rey, que prescinde en todo caso del soberano y lo denuncia. A continuación, tras haber desechado esas falsas paternidades, me gustaría mostrarles cuál fue el punto de surgimiento de ese discurso. Y me parece que hay que tratar de situarlo hacia el siglo XVII, con sus características importantes. En primer lugar, nacimiento doble de ese discurso: por una parte, vamos a verlo surgir, más o menos hacia 1630, por el lado de las reivindicaciones populares o pequeño burguesas en la Inglaterra prerrevolucionaria y revolucionaria: será el discurso de los puritanos, será el discurso de los Niveladores.* Y

---

[13] Sobre Maquiavelo, véase: en Cours au Collège de France, année 1977-1978: *Sécurité, Territoire et Population,* clase del 1° de febrero de 1978 ("La 'gouvernementalité'"); cf. también "'Omnes et singulatim': Toward a Criticism of Political Reason" (1981) y "The Politicai Technology of Individuals" (1982) (en *Dits et Écrits,* ob. cit., III, núm. 239; IV, núm. 291 y 364).

* Grupo político que tuvo una importante participación en la guerra civil inglesa, durante el siglo XVII. Abogaba por la ampliación de los derechos políticos y propiciaba reformas

después vamos a reencontrarlo cincuenta años más tarde, del otro lado, pero siempre como discurso de lucha contra el rey, en el bando de la amargura aristocrática en Francia, al final del reino de Luis XIV. Además —y éste es un punto importante—, desde esa época, es decir, desde el siglo XVII, vemos que la idea de que la guerra constituye la trama ininterrumpida de la historia aparece con una forma precisa: la guerra que se desarrolla así bajo el orden y la paz, la guerra que socava nuestra sociedad y la divide de un modo binario es, en el fondo, la guerra de razas. Muy pronto encontramos los elementos fundamentales que constituyen la posibilidad de la guerra y aseguran su mantenimiento, su prosecución y su desarrollo: diferencias étnicas, diferencias de idiomas; diferencias de fuerza, vigor, energía y violencia; diferencias de salvajismo y barbarie; conquista y sojuzgamiento de una raza por otra. En el fondo, el cuerpo social se articula en dos razas. Esta idea, la de que la sociedad está recorrida de uno a otro extremo por este enfrentamiento de las razas, se formula en el siglo XVII y será la matriz de todas las formas bajo las cuales, de allí en adelante, se buscarán el rostro y los mecanismos de la guerra social.

A partir de esta teoría de las razas o, mejor, de esta teoría de la guerra de razas, querría seguir su historia durante la Revolución Francesa, y sobre todo a principios del siglo XIX, con Augustin y Amédée Thierry,[14] y ver cómo sufrió dos transcripciones. Por una parte, una transcripción francamente biológica, que por lo demás se efectúa bastante antes de Darwin, y que toma su discurso, con todos sus elementos, conceptos y vocabulario, de una anatomofisiología materialista. Va a apoyarse igualmente en una filología, y así nacerá la teoría de las razas en el sentido histórico biológico de la expresión. También en este caso es una teoría muy ambigua, un poco como en el siglo XVII, que va a expresarse, por una parte, en los movimientos de las nacionalidades en Europa y la lucha de éstas contra los grandes aparatos estatales (esencialmente el austríaco y el ruso); y también la veremos articularse en la política de la colonización europea. Ésa es la primera transcripción -biológica- de esta teoría de la lucha permanente y la lucha de razas. Y después encontramos una segunda transcripción, que se va a operar a partir del gran tema y la teoría de la guerra social, que se desarrolla desde los primerísimos años del siglo

constitucionales basadas en el principio de la soberanía popular. Su nombre en inglés es *Levellers* (N. del T.).

14 Sobre Augustin Thierry, cf. *supra*, nota 8. En lo que concierne a Amédée Thierry, cf. *Histoire des Gaulois, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'entière soumission de la Gaule à la domination romaine,* Paris, 1828; *Histoire de la Gaule sous l'administration romaine,* Paris, 1840-1847.

XIX *y* que tenderá a borrar todas las huellas del conflicto de razas para definirse como lucha de clases. Así, tenemos ahí una especie de reconexión esencial que trataré de resituar, y que va a corresponder a una reedición del análisis de esas luchas en la forma de la dialéctica y a una reedición del tema de los enfrentamientos de las razas en la teoría del evolucionismo y la lucha por la vida. A partir de allí, siguiendo de manera privilegiada esta segunda rama —la transcripción en la biología-, trataré de mostrar todo el desarrollo de un racismo biológico social, con la idea —que es absolutamente nueva y va a hacer funcionar el discurso de muy distinta manera— de que la otra raza, en el fondo, no es la que vino de otra parte, la que triunfó y dominó por un tiempo, sino la que se infiltra permanentemente y sin descanso en el cuerpo social o, mejor, se recrea constantemente en el tejido social y a partir de él. En otras palabras: lo que vemos como polaridad, como ruptura binaria en la sociedad, no es el enfrentamiento de dos razas recíprocamente exteriores; es el desdoblamiento de una única raza en una superraza y una subraza. O bien, la reaparición, a partir de una raza, de su propio pasado. En síntesis, el reverso y el fondo de la raza que aparece en ella.

Con ello, va a producirse esta consecuencia fundamental: el discurso de la lucha de razas —que en el momento en que apareció y empezó a funcionar, en el siglo XVII, era en esencia un instrumento de lucha para unos campos descentrados— va a recentrarse y convertirse, justamente, en el discurso del poder, de un poder centrado, centralizado y centralizador; el discurso de un combate que no debe librarse entre dos razas, sino a partir de una raza dada como la verdadera y la única, la que posee el poder y es titular de la norma, contra los que se desvían de ella, contra los que constituyen otros tantos peligros para el patrimonio biológico. Y en ese momento vamos a tener todos los discursos biológico racistas sobre la degeneración, pero también todas las instituciones que, dentro del cuerpo social, van a hacer funcionar el discurso de la lucha de razas como principio de eliminación, de segregación y, finalmente, de normalización de la sociedad. A partir de ahí, el discurso cuya historia querría hacer abandonará la formulación fundamental del comienzo, que era ésta: "Tenemos que defendernos de nuestros enemigos porque en realidad los aparatos del Estado, la ley, las estructuras del poder no sólo no nos defienden de ellos sino que son instrumentos mediante los cuales nuestros enemigos nos persiguen y nos someten". Ahora, ese discurso va a desaparecer. No será: "Tenemos que defendernos contra la sociedad", sino: "Tenemos que defender la sociedad contra todos los peligros biológicos de esta otra raza, de esta subraza, de esta contrarraza que, a disgusto, estamos construyendo". En ese momento, la temática racista no aparecerá como instrumento de lucha de un grupo social contra otro,

sino que servirá a la estrategia global de los conservadurismos sociales. Surge entonces —y es una paradoja con respecto a los fines mismos y la forma primera de ese discurso del que les hablaba— un racismo de Estado: un racismo que una sociedad va a ejercer sobre sí misma, sobre sus propios elementos, sobre sus propios productos; un racismo interno, el de la purificación permanente, que será una de las dimensiones fundamentales de la normalización social. Este año me gustaría, entonces, recorrer un poco la historia del discurso de la lucha y la guerra de razas, a partir del siglo XVII, y llevarla hasta la aparición del racismo de Estado a principios del siglo XX.

Clase del 28 de enero de 1976

El discurso histórico y sus partidarios — La contrahistoria de la lucha de razas — Historia romana e historia bíblica — El discurso revolucionario — Nacimiento y transformación del racismo — La pureza de la raza y el racismo de Estado: transformación nazi y transformación soviética.

TAL VEZ hayan creído que la vez pasada me proponía hacerles la historia y el elogio del discurso racista. No se hubieran equivocado del todo, con esta salvedad, sin embargo: no quise hacer en absoluto el elogio y la historia del discurso racista, sino más bien del discurso de la guerra o la lucha de razas. Creo que hay que reservar el término "racismo" o la expresión "discurso racista" a algo que, en el fondo, no fue más que un episodio, particular y localizado, de ese gran discurso de la guerra o la lucha de razas. A decir verdad, el discurso racista no fue sino un episodio, una fase, la inversión, la reedición, en todo caso, a fines del siglo XIX, del discurso de la guerra de razas; una recuperación de ese viejo discurso, ya secular en ese momento, en términos sociobiológicos, con fines esencialmente de conservadorismo social y, al menos en cierta cantidad de casos, de dominación colonial. Dicho esto para situar, a la vez, el vínculo y la diferencia entre discurso racista y discurso de la guerra de razas, lo que quería hacer era sin duda el elogio de este último discurso. El elogio, en el sentido de que habría querido mostrarles cómo, al menos durante un tiempo —vale decir, hasta fines del siglo XIX, hasta el momento en que se convierte en un discurso racista—, ese discurso de la guerra de razas funcionó como una contrahistoria. Y hoy me gustaría hablarles un poco en función de esta contrahistoria.

Me parece que puede decirse —de una manera quizás un poco apresurada o esquemática pero, en suma, bastante justa en los aspectos esenciales— que el discurso histórico, el discurso de los historiadores, la práctica que consiste en contar la historia, siguió siendo durante mucho tiempo lo que era sin duda en la Antigüedad y aun en la Edad Media:

siguió emparentada durante mucho tiempo con los rituales de poder. Me parece que el discurso del historiador puede comprenderse como una especie de ceremonia, oral o escrita, que debe producir en la realidad, a la vez, una justificación y un fortalecimiento del poder. Me parece también que la función tradicional de la historia, desde los primeros redactores de anales romanos[1] hasta avanzada la Edad Media, y tal vez hasta el siglo XVII e, incluso, más tardíamente, consistió en expresar el derecho del poder e intensificar su brillo. Doble papel: por un lado, al contar la historia, la historia de los reyes, los poderosos, los soberanos y sus victorias (o, eventualmente, de sus provisorias derrotas), se trata de vincular jurídicamente a los hombres al poder mediante la continuidad de la ley, que se pone de relieve dentro de ese poder y en su funcionamiento; vincular, por lo tanto, jurídicamente a los hombres a la continuidad del poder y por la continuidad del poder. Por el otro, se trata también de fascinarlos con la intensidad, apenas tolerable, de la gloria, de sus ejemplos y sus hazañas. El yugo de la ley y el brillo de la gloria me parecen las dos caras mediante las cuales el discurso histórico aspira a suscitar cierto efecto de fortalecimiento del poder. La historia, como los rituales, las consagraciones, los funerales, las ceremonias, los relatos legendarios, es un operador, un intensificador de poder.

Me parece que esta doble función del discurso histórico puede volver a encontrarse en sus tres ejes tradicionales en la Edad Media. El eje genealógico contaba la antigüedad de los reinos, resucitaba a los grandes antepasados, recuperaba las hazañas de los héroes fundadores de los imperios o las dinastías. En esta especie de misión genealógica, se trata de hacer que la grandeza de los acontecimientos o de los hombres pasados pueda garantizar el valor del presente, transformar su pequeñez y su cotidianeidad en algo igualmente heroico y justo. Este eje genealógico de la historia —que hallamos esencialmente en las formas del relato histórico sobre los antiguos reinos y los grandes ancestros— debe expresar la antigüedad del derecho; debe mostrar el carácter ininterrumpido del derecho del soberano y, por consiguiente, poner con ello de relieve la fuerza inextirpable que posee aún en el presente; y por último, la genealogía tiene que realzar el nombre de los reyes y los príncipes con respecto a todas las celebridades que los precedieron. Los grandes reyes, por lo tanto, fundan el derecho de los soberanos que los suceden y

[1] Para los escritores romanos anteriores a Tito Livio, la palabra *annales* designaba las antiguas historias que ellos consultaban. Los *annales* son la forma primitiva de la historia *y* en ellos los acontecimientos se relatan año tras año. Los *Annales maximi,* redactados por el Gran Pontífice, fueron editados en ochenta libros a principios del siglo II a.C.

transmiten también su fulgor a la pequeñez de sus sucesores. Allí reside lo que podríamos llamar la función genealógica del relato histórico.

También existe la función de memorización, que vamos a encontrar, al contrario, no en los relatos de la antigüedad y la resurrección de los viejos reyes y héroes sino en los anales y las crónicas registradas día por día, año por año, en el transcurso mismo de la historia. Ese registro permanente de la historia que practican los redactores de anales también sirve para fortalecer el poder. Es, de igual modo, una especie de ritual del poder: muestra que lo que hacen los soberanos y los reyes nunca es vano, nunca es inútil o nimio, nunca está por debajo de la dignidad del relato. Todo lo que hacen puede y merece ser dicho, y hay que conservar perpetuamente su recuerdo, lo cual significa que del hecho y el gesto más mínimos de un rey se puede y se debe hacer una acción brillante y una hazaña; y al mismo tiempo, cada una de sus decisiones se inscribe como una especie de ley para sus súbditos y de obligación para sus sucesores. La historia, por tanto, hace memorable y, al hacerlo, inscribe los gestos en un discurso que confina e inmoviliza los hechos más mínimos en monumentos que van a petrificarlos y transformarlos, en cierto modo, en indefinidamente presentes. Por último, la tercera función de esta historia como intensificación del poder es la puesta en circulación de los ejemplos. El ejemplo es la ley viviente o resucitada; permite juzgar el presente, someterlo a una ley más fuerte que él. En cierto modo, el ejemplo es la gloria hecha ley, la ley que funciona en el fulgor de un nombre. En el ajuste de la ley y del fulgor a un nombre, el ejemplo tiene valor de y funciona como una especie de aspecto, de elemento mediante el cual el poder va a fortalecerse.

Vincular y deslumbrar, subyugar destacando obligaciones e intensificando el brillo de la fuerza: me parece que, esquemáticamente, ésas son las dos funciones que encontramos bajo las diferentes formas de la historia, tal como se practicaba tanto en la civilización romana como en las sociedades de la Edad Media. Ahora bien, ambas corresponden con mucha exactitud a los dos aspectos del poder según éste se representaba en las religiones, los rituales, los mitos, las leyendas romanas y, de una manera general, indoeuropeas. En el sistema indoeuropeo de representación del poder[2] existen siempre esos dos aspectos, esas dos caras, que

---

[2] Naturalmente, Foucault se refiere a los trabajos de G. Dumézil, en particular a: *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté,* París, Gallimard, 1940*; Mythe et Epopée*, París, Gallimard, I: *L 'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens,* 1968 [traducción castellana: *Mito y epopeya*, *I: La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, Barcelona, Seix Barral,

se conjugan constantemente. Por un lado, el aspecto jurídico: el poder vincula por la obligación, el juramento, el compromiso, la ley; por el otro, el poder tiene una función, un papel, una eficacia mágica: el poder deslumbra, el poder petrifica. Júpiter, dios altamente representativo del poder, dios por excelencia de la primera función y el primer orden en la tripartición indoeuropea, es a la vez el dios de las cadenas y los rayos. Pues bien, yo creo que la historia, tal como funciona aún en la Edad Media, con sus búsquedas de antigüedad, sus crónicas día por día, sus recopilaciones de ejemplos puestos en circulación, es y sigue siendo esta representación del poder, que no es simplemente su imagen sino también su procedimiento de revigorización. La historia es el discurso del poder, el discurso de las obligaciones mediante las cuales el poder somete; es también el discurso del fulgor por medio del cual el poder fascina, aterroriza, inmoviliza. En síntesis, al atar e inmovilizar, el poder es fundador y garante del orden; y la historia es, precisamente, el discurso por el cual esas dos funciones que aseguran el orden van a ganar intensidad y eficacia. De una manera general, podemos decir, por lo tanto, que la historia, hasta un momento ya bastante avanzado de nuestra sociedad, fue una historia de la soberanía, una historia que se despliega en la dimensión y la función de la soberanía. Es una historia *jupiteriana.* En ese sentido, la historia, tal como se la practicaba en la Edad Media, mantenía aún una continuidad directa con la historia de los romanos, la historia tal como la contaban los romanos, la de Tito Livio[3] o los primeros redactores de anales. Y esto no sólo en la forma misma del relato, no sólo por el hecho de que los historiadores de la Edad Media jamás vieron diferencias, discontinuidades, rupturas entre la historia romana y la suya, la que ellos contaban. La continuidad entre la historia tal como se hacía en la Edad Media y la historia de la sociedad romana era aun más profunda, en la medida en que el relato histórico de los romanos, como el del medioevo, tenía cierta función política, que consistía precisamente en ser un ritual de fortalecimiento de la soberanía.

Aunque groseramente esbozado, creo que ése es el fondo a partir del cual podemos tratar de reubicar y caracterizar, en lo que puede tener de específico, esta nueva forma de discurso que aparece justamente en el momento final de la Edad Media o, en rigor de verdad, incluso en el siglo XVI y principios del XVII. El discurso histórico ya no va a ser el discurso

---

1977]; II: *Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi,* 1971; III: *Histoires romaines,* 1973.

3 Tito Livio, *Ab Urbe condita libri* (de la que han llegado a nuestros días los libros I-X, XXI-XLV *y* la mitad de la quinta década).

de la soberanía, y ni siquiera de la raza, sino el discurso de las razas, del enfrentamiento de las razas, de la lucha de las razas a través de las naciones y de las leyes. En esta medida, creo que es una historia absolutamente antitética de la historia de la soberanía tal como se había constituido hasta entonces. Es la primera historia no romana, antirromana que conoció Occidente. ¿Por qué antirromana, y por qué contrahistoria, con respecto a ese ritual de soberanía del que les hablé hace un instante? Por cierta cantidad de razones que, creo, se manifiestan con claridad. En primer lugar, porque en esta historia de las razas y su enfrentamiento permanente bajo las leyes y a través de ellas, aparece o, mejor, desaparece la identificación implícita entre el pueblo y su monarca, entre la nación y su soberano, que la historia de la soberanía, de las soberanías, ponía de relieve. En lo sucesivo, en ese nuevo tipo de discurso y práctica histórica, la soberanía ya no va a reunir el conjunto en una unidad que será precisamente la de la ciudad, la nación, el Estado. La soberanía tiene una función particular: no vincula, sojuzga. Y el postulado de que la historia de los grandes contiene *a fortiori* la historia de los pequeños, el postulado de que la historia de los fuertes acarrea consigo la historia de los débiles, va a ser sustituido por un principio de heterogeneidad: la historia de unos no es la historia de los otros. Va a descubrirse o, en todo caso, a afirmarse que la historia de los sajones vencidos tras la batalla de Hastings no es la de los normandos que fueron sus vencedores. Va a saberse que lo que es victoria para unos es derrota para los otros. La victoria de los francos y Clodoveo también hay que leerla, a la inversa, como la derrota, el avasallamiento y la esclavitud de los galorromanos. El nuevo discurso hará que los elementos que desde el lado del poder son derecho, ley u obligación aparezcan como abuso, como exacción, desde el momento en que nos colocamos en el lado opuesto. Después de todo, la posesión de la tierra por los grandes señores feudales y el conjunto de cánones que reclaman van a presentarse y denunciarse como actos de violencia, confiscaciones, pillajes, tributos de guerra cobrados a la fuerza a las poblaciones sometidas. Por consiguiente, se deshace la gran forma de la obligación general, cuya fuerza intensificaba la historia al cantar la gloria del soberano, y vemos que la ley, al contrario, aparece como una realidad de doble faz: triunfo de unos, sumisión de los otros.

En este aspecto, la historia que surge entonces, la historia de la lucha de razas, es una contrahistoria. Pero creo que también lo es de otra manera, aun más importante. En efecto, esta contrahistoria no sólo disocia la unidad de la ley soberana que obliga, sino que, por añadidura, fractura la continuidad de la gloria. Pone de relieve que la luz —ese famoso deslumbramiento del poder— no es algo que petrifica, solidifica, inmoviliza el cuerpo social en su totalidad, y por consiguiente lo mantiene

en el orden, sino que, en realidad, es una luz que divide, ilumina de un lado pero deja en la sombra o expulsa a la noche otra parte del cuerpo social. Y la historia, la contrahistoria que nace con el relato de la lucha de razas, va a hablar precisamente del lado sombrío, a partir de esa sombra. Va a ser el discurso de quienes no poseen la gloria o de quienes la han perdido y ahora se encuentran, quizá transitoriamente pero sin duda durante largo tiempo, en la oscuridad y el silencio. Lo cual hace que ese discurso —a diferencia del canto ininterrumpido con el que el poder se perpetuaba, se fortalecía mostrando su antigüedad y su genealogía— sea una toma intempestiva de la palabra, un llamamiento: "Tras nosotros no hay continuidad; tras nosotros no existe una magnífica y gloriosa genealogía en que la ley y el poder se muestren en su fuerza y su brillo. Salimos de la sombra, no teníamos derechos ni gloria, y precisamente por eso tomamos la palabra y comenzamos a decir nuestra historia". Esta toma de la palabra emparienta ese tipo de discurso no tanto con la búsqueda de la gran jurisprudencia ininterrumpida de un poder fundado mucho tiempo atrás, sino con una especie de ruptura profética. Lo cual hace, también, que ese nuevo discurso se aproxime a una serie de formas épicas, míticas o religiosas que, en lugar de referir la gloria sin manchas ni eclipses del soberano, se consagran, al contrario, a expresar, a formular la desdicha de los antepasados, los exilios y las servidumbres. A enumerar menos las victorias que las derrotas bajo las cuales se doblegan a la espera de la tierra prometida y el cumplimiento de las antiguas promesas que restablecerán justamente los viejos derechos y la gloria perdida.

Con ese nuevo discurso de la guerra de razas vemos esbozarse algo que, en el fondo, se compara mucho más con la historia mítico religiosa de los judíos que con la historia político legendaria de los romanos. Estamos mucho más cerca de la Biblia que de Tito Livio, mucho más en una forma hebreo bíblica que en la del cronista que cuenta, día por día, la historia y la gloria ininterrumpida del poder. Creo que, en líneas generales, nunca hay que olvidar que la Biblia fue, al menos a partir de la segunda mitad de la Edad Media, la gran forma en la que se articularon las objeciones religiosas, morales y políticas al poder de los reyes y el despotismo de la Iglesia. Esta forma, como por otra parte sucedió muy a menudo con la referencia misma a los textos bíblicos, funcionó en la mayoría de los casos como objeción, crítica, discurso de oposición. En la Edad Media siempre se presentó a Jerusalén como objeción a todas las Babilonias resucitadas; siempre se la opuso a la Roma eterna, la Roma de los Césares, la que derramaba en los circos la sangre de los justos. Jerusalén es, en la Edad Media, la objeción religiosa y política. La Biblia fue el arma de la miseria y la insurrección, fue la palabra que sublevaba contra la ley y la gloria: contra la ley injusta de los reyes y contra la bella gloria de la

Iglesia. En esa medida, por lo tanto, no me parece sorprendente que, a fines del medioevo, en el siglo XVI, en la época de la Reforma y también de la revolución inglesa, aparezca una forma de historia que es estrictamente opuesta a la de la soberanía y los reyes —a la historia romana– y que se expresa en la gran forma bíblica de la profecía y la promesa.

El discurso histórico que aparece en ese momento puede considerarse, entonces, como una contrahistoria, opuesta a la historia romana, por la siguiente razón: en él, la función de la memoria va a cambiar por completo de sentido. En la historia de tipo romano, la memoria tenía que asegurar, en esencia, el no olvido, es decir, el mantenimiento de la ley y el realce perpetuo del brillo del poder mientras dura. La nueva historia que surge va a tener que exhumar, al contrario, algo que estaba oculto, y que lo estaba no sólo por ignorado sino también por haber sido cuidadosa, deliberada y aviesamente disfrazado y enmascarado. En el fondo, la nueva historia quiere mostrar que el poder, los poderosos, los reyes, las leyes ocultaron que su nacimiento se debía al azar y la injusticia de las batallas. Después de todo, Guillermo el Conquistador no quería, justamente, que lo llamaran conquistador, ya que deseaba ocultar que los derechos que ejercía o las violencias que imponía a Inglaterra eran derechos conquistados. Quería aparecer como el sucesor dinástico legítimo, enmascarar por lo tanto el apelativo de conquistador, así como, después de todo, Clodoveo se paseaba con un pergamino para hacer creer que debía su realeza al reconocimiento de un César romano e incierto. Esos reyes injustos y parciales intentaban ensalzarse para todos y en nombre de todos; querían que se hablara de sus victorias, pero no que se supiera que éstas eran la derrota de los otros, que eran *nuestra derrota.* El papel de la historia, por tanto, será mostrar que las leyes engañan, que los reyes se enmascaran, que el poder genera una ilusión y que los historiadores mienten. No será, entonces, una historia de la continuidad, sino una historia del desciframiento, del develamiento del secreto, de la inversión de la artimaña, de la reapropiación de un saber tergiversado o enterrado. Será el desciframiento de una verdad sellada.

Por último, creo que esta historia de la lucha de razas que aparece en los siglos XVI y XVII es una contrahistoria en otro sentido, a la vez más simple y más elemental, pero también más fuerte. Me refiero a que, lejos de ser un ritual inherente al ejercicio, el despliegue, el fortalecimiento del poder, es no sólo su crítica sino su ataque y su reivindicación. El poder no es injusto porque haya decaído con respecto a sus más elevados ejemplos, sino simplemente porque no nos pertenece. En cierto sentido, puede decirse que esta nueva historia, como la antigua, se propone claramente expresar el derecho a través de las peripecias del tiempo. Pero no se trata de establecer la grandiosa, la extensa jurisprudencia de un poder que

siempre conservó sus derechos ni de mostrar que el poder está donde está y siempre estuvo en el lugar en que aún permanece. Se trata de reivindicar unos derechos desconocidos, es decir, declarar la guerra declarando derechos. El discurso histórico de tipo romano pacifica la sociedad, justifica el poder, funda el orden —o el orden de los tres órdenes— que constituye el cuerpo social. En cambio, el discurso del que les hablo, el que se despliega a fines del siglo XVI, y al que podemos calificar de discurso histórico de tipo bíblico, desgarra la sociedad y sólo habla de derecho justo para declarar la guerra a las leyes.

Me gustaría resumir todo esto por medio de una especie de proposición, que es la siguiente. ¿No podríamos decir que hasta fines de la Edad Media, y tal vez más allá, hubo una historia —un discurso y una práctica históricos— que era uno de los grandes rituales discursivos de la soberanía, de una soberanía que aparecía y se constituía, a través de ella, como una soberanía unitaria, legítima, ininterrumpida y resplandeciente? A esta historia comenzó a oponerse otra: una contrahistoria que es la de la servidumbre oscura, la decadencia, la de la profecía y la promesa; la contrahistoria, también, del saber secreto que hay que recuperar y descifrar y, por último, la de la declaración paralela y simultánea de los derechos y la guerra. La historia de tipo romano era, en el fondo, una historia profundamente inscripta en el sistema indoeuropeo de representación y funcionamiento del poder; estaba ligada, sin duda, a la organización de los tres órdenes en la cumbre de los cuales estaba el orden de la soberanía y, por consiguiente, seguía forzosamente vinculada a cierto dominio de objetos y cierto tipo de personajes —a la leyenda de los héroes y los reyes—, porque era el discurso del doble aspecto, mágico y jurídico, de la soberanía. Esta historia, de modelo romano y funciones indoeuropeas, se vio apremiada por una historia de tipo bíblico, casi hebreo, que fue, desde fines de la Edad Media, el discurso de la revuelta y la profecía, del saber y el llamado al derrocamiento violento del orden de las cosas. Ese nuevo discurso ya no está ligado a una organización ternaria, como el discurso histórico de las sociedades indoeuropeas, sino a una percepción y una partición binaria de la sociedad y los hombres: por un lado, unos y por el otro, los otros; los injustos y los justos, los amos y quienes están sometidos a ellos, los ricos y los pobres, los poderosos y quienes no tienen más que sus brazos, los invasores de tierras y quienes tiemblan ante ellos, los déspotas y el pueblo que murmura, la gente de la ley presente y la de la patria futura.

A mediados de la Edad Media, Petrarca planteó esta pregunta que me parece bastante sorprendente y, en todo caso, fundamental. Decía lo

siguiente: "¿Qué hay en la historia, entonces, que no sea la alabanza de Roma?".[4] Creo que con esta mera pregunta caracterizaba con una palabra la historia tal como efectivamente siempre se había practicado, no sólo en la sociedad romana sino en la sociedad medieval a la que él mismo, Petrarca, pertenecía. Algunos siglos después aparecía, nacía en Occidente una historia que contenía, precisamente, algo muy distinto de la alabanza de Roma; una historia en que, al contrario, se trataba de desenmascararía como una nueva Babilonia y reivindicar, contra ella, los derechos perdidos de Jerusalén. Nacían una forma muy distinta de historia y una función muy distinta del discurso histórico. Podríamos decir que esta historia es el principio del fin de la historicidad indoeuropea, y me refiero con ello a cierto modo indoeuropeo de decir y percibir la historia. En el límite, podría decirse que cuando nace el gran discurso sobre la historia de la lucha de razas, termina la Antigüedad, y con este término aludo a la conciencia de continuidad con ella, vigente hasta bien avanzado el medioevo. La Edad Media ignoraba, desde luego, que era la Edad Media. Pero también ignoraba, por decirlo así, que no era, que ya no era la Antigüedad. Roma todavía estaba presente, funcionaba como una especie de presencia histórica permanente y actual dentro del medioevo. Se la veía como si estuviera dividida en mil canales que atravesaban Europa, pero se suponía que todos ellos conducían a Roma. No hay que olvidar que todas las historias políticas nacionales (o prenacionales) que se escribían en ese momento se asignaban como punto de partida algún mito troyano. Todas las naciones de Europa reivindicaban su origen en la caída de Troya. Haber nacido a raíz de la caída de Troya significaba que todas las naciones, todos los Estados, todas las monarquías de Europa reclamaban ser hermanas de Roma. De tal modo, se suponía que la monarquía francesa descendía de Francus y que la inglesa, de un tal Brutus. Cada una de las grandes dinastías se daba, en los hijos de Príamo, unos ancestros que aseguraban un lazo de parentesco genealógico con la Roma antigua. Y aun en el siglo XV, un sultán de Constantinopla escribía al dogo de Venecia: "¿Pero por qué vamos a hacernos la guerra, cuando somos hermanos? Los turcos, como es bien sabido, se originaron, nacieron en el incendio de Troya y también son descendientes de Príamo. Todos saben que los turcos —decía el sultán— son descendientes de

[4] "Quid est enim aliud omnis historia quam romana laus?" (Petrarca, *Invectiva contra eum qui maledixit Italiae,* 1373). Señalemos que esta frase de Petrarca es citada por E. Panofsky en *Renaissance and Renascenses in Western Art,* Estocolmo, Almqvist & Wiksell, 1960 (traducción francesa: *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, Paris, Flammarion, 1976, p. 26) [traducción castellana: *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental,* Madrid, Alianza, 1981].

Turcus, hijo de Príamo como Eneas y Francus". Así pues, Roma está presente en la propia conciencia histórica de la Edad Media, y no hay ruptura entre ella y esos reinos innumerables cuya aparición constatamos a partir de los siglos V y VI.

Ahora bien, el discurso de la lucha de razas va a poner de relieve, precisamente, esa especie de ruptura que enviará a otro mundo algo que en lo sucesivo se mostrará como una antigüedad: aparición de una conciencia de ruptura que no había sido reconocida hasta entonces. Surgen en la conciencia de Europa acontecimientos que hasta ese momento no eran más que vagas peripecias que, en el fondo, no habían hecho mella en la gran unidad, la gran legitimidad, la gran fuerza resplandeciente de Roma. Aparecen acontecimientos que van a constituir [entonces] los verdaderos comienzos de Europa, comienzos de sangre y de conquista: son las invasiones de los francos, las invasiones de los normandos. Surge algo que va a individualizarse precisamente como la "Edad Media" (y habrá que esperar hasta el siglo XVIII para que en la conciencia histórica se aisle el fenómeno que se llamará feudalismo). Aparecen nuevos personajes, los francos, los galos, los celtas; aparecen también esos otros personajes más generales que son la gente del norte y la del mediodía; los dominadores y los sometidos, los vencedores y los vencidos. Ellos son quienes entran ahora en el teatro del discurso histórico y constituyen, en lo sucesivo, su principal referente. Europa se puebla de recuerdos y antepasados cuya genealogía jamás había hecho hasta entonces. Y se fisura, sobre todo, en una partición binaria que ignoraba. A través del discurso sobre la guerra de razas y el llamamiento a su resurrección se constituye y se formula, a la vez, una conciencia histórica completamente distinta. En esa medida, se puede identificar la aparición de los discursos sobre la guerra de las razas con una organización absolutamente diferente del tiempo en la conciencia, la práctica y la política misma de Europa. A partir de ahí, querría hacer una serie de observaciones.

En primer lugar, me gustaría insistir en el hecho de que sería erróneo considerar que ese discurso de la lucha de razas pertenece, de pleno derecho y por completo, a los oprimidos; que fue esencialmente, al menos en su origen, el discurso de los sojuzgados, el discurso del pueblo, una historia reivindicada y hablada por el pueblo. En realidad, hay que ver enseguida que es un discurso que dispuso de una gran capacidad de circulación, de una gran aptitud para la metamorfosis, de una especie de polivalencia estratégica. Es cierto que en un principio, tal vez, lo vemos esbozarse en temas escatológicos o mitos que acompañaron movimientos populares en la segunda mitad de la Edad Media. Pero hay que señalar que muy pronto —de inmediato— lo encontramos en la forma de la erudición histórica, la novela popular o las especulaciones cosmo-

biológicas. Durante mucho tiempo fue un discurso de las oposiciones, de los diferentes grupos de oposición; al circular con mucha rapidez de uno a otro, fue un instrumento de crítica y lucha contra una forma de poder, compartido de todas maneras entre los diferentes enemigos o las diferentes formas de oposición a él. En efecto, constatamos que, en sus diferentes formas, es utilizado por el pensamiento radical inglés en el momento de la revolución del siglo XVII; pero algunos años después, apenas transformado, lo vemos al servicio de la reacción aristocrática francesa contra el poder de Luis XIV. A principios del siglo XIX estuvo ligado, sin duda, al proyecto posrevolucionario de escribir por fin una historia cuyo verdadero tema fuera el pueblo.[65] Pero algunos años más tarde lo vemos como instrumento de descalificación de las subrazas colonizadas. Por lo tanto, polivalencia y movilidad de ese discurso: su origen, a fines de la Edad Media, no lo marcó lo suficiente para funcionar políticamente en un solo sentido.

Segunda observación: en ese discurso que se refiere a la guerra de razas y en el que el término "raza" aparece bastante tempranamente, se sobreentiende que no se asigna un sentido biológico estable a esa palabra. Sin embargo, ésta no es absolutamente fluctuante. Designa, en definitiva, cierto clivaje histórico político, sin duda amplio, pero relativamente fijo. Se dirá, y ese discurso lo dice, que hay dos razas cuando se hace la historia de dos grupos que no tienen el mismo origen local; dos grupos que no tienen, al menos en el origen, la misma lengua y, con frecuencia, tampoco la misma religión; dos grupos que sólo constituyeron una unidad y una totalidad política al precio de guerras, invasiones, conquistas, batallas, victorias y derrotas: de violencias, en suma; un lazo que no se establece sino a través de la violencia de la guerra. Se dirá, por último, que hay dos razas cuando hay dos grupos que, pese a su cohabitación, no están mezclados a causa de diferencias, disimetrías, barreras debidas a los privilegios, las costumbres y los derechos, la distribución de las fortunas y el modo de ejercicio del poder.

Tercera observación: pueden reconocerse, por lo tanto, dos grandes morfologías, dos grandes focos principales, dos funciones políticas del discurso histórico. Por un lado, la historia romana de la soberanía; por el otro, la historia bíblica de la servidumbre y los exilios. No creo que la diferencia entre estas dos historias sea exactamente la diferencia entre un discurso oficial y, digamos, un discurso rústico,* un discurso tan condi-

---

5 De Mignet a Michelet, pasando por los autores que Foucault examinará en las clases siguientes.

* Manuscrito: "culto" e "ingenuo" en lugar de "oficial" y "rústico".

cionado por los imperativos políticos que no era capaz de producir un saber. En realidad, esta historia, que se asignaba como misión el desciframiento de los secretos y la desmistificación del poder, produjo, al menos, tanto saber como la que intentaba reconstituir la gran jurisprudencia ininterrumpida del poder. Creo, incluso, que se podría decir que los grandes desbloqueos, los momentos fecundos en la constitución del saber histórico en

Europa, pueden situarse, aproximadamente, cuando se produce una especie de interferencia, de choque entre la historia de la soberanía y la historia de la guerra de razas: por ejemplo, a principios del siglo XVII en Inglaterra, cuando el discurso que relataba las invasiones y la gran injusticia de los normandos contra los sajones interfirió todo un trabajo histórico que los juristas monárquicos estaban emprendiendo para contar la historia ininterrumpida del poder de los reyes de ese país. El cruce de esas dos prácticas históricas provocó la explosión de todo un campo de saber. De la misma manera, entre fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, cuando la nobleza francesa empezó a elaborar su genealogía no con la forma de la continuidad sino, al contrario, con la de los privilegios que habría tenido antaño, que presuntamente había perdido y debía recuperar, todas las investigaciones históricas que se hicieron en este eje interfirieron la historiografía de la monarquía francesa tal como Luis XIV la había constituido y la había hecho constituir; de allí, otra enorme expansión del saber histórico. Asimismo, a principios del siglo XIX, otro momento fecundo: cuando el discurso sobre la historia del pueblo, su servidumbre y sus sometimientos, la historia de los galos y los francos, los campesinos y el tercer estado, interfirió la historia jurídica de los regímenes. En consecuencia, interferencias perpetuas y producción de campos y contenidos de saber, a partir de ese choque entre la historia de la soberanía y la historia de la lucha de razas.

Ultima observación: a través o a pesar de todas estas interferencias, es indudable que el discurso revolucionario —el de la Inglaterra del siglo XVII y el de la Francia y la Europa del siglo XIX— se coloca del lado de la historia —iba a decir bíblica-, en todo caso del lado de la historia reivindicación, de la historia insurrección. Creo que esta idea de la revolución, que atraviesa todo el funcionamiento político y toda la historia de Occidente desde hace más de dos siglos y que, por otra parte, es, en definitiva, muy enigmática en su origen y su contenido, no se puede disociar de la aparición y la existencia de la práctica de una contrahistoria. Después de todo, ¿qué significarían, qué podrían ser la idea y el proyecto revolucionarios, en primer lugar, sin ese desciframiento de las disimetrías, los desequilibrios, las injusticias y las violencias que funcionan a pesar del orden de las leyes, bajo el orden de las leyes, a través de y gracias al orden

de las leyes? ¿Qué serían la idea, la práctica y el proyecto revolucionarios sin la voluntad de sacar a la luz una guerra real, que se desarrolló y sigue desarrollándose, pero que el orden silencioso del poder tiene por función e interés, precisamente, sofocar y enmascarar? ¿Qué serían la práctica, el proyecto y el discurso revolucionarios sin la voluntad de reactivar esa guerra a través de un saber histórico preciso y sin la utilización de ese saber como instrumento en ella y como elementó táctico dentro de la guerra real que se libra? ¿Qué significarían el proyecto y el discurso revolucionarios sin la mira de cierta inversión final de la relación de las fuerzas y el desplazamiento definitivo en el ejercicio del poder?

Desciframiento de las disimetrías, revelación y reactivación de la guerra: no todo el discurso revolucionario agitó incesantemente Europa, por lo menos desde fines del siglo XVIII, pero sí, de todos modos, una de sus tramas importantes; precisamente la que se había formado, definido, introducido y organizado en esa gran contrahistoria que contaba, desde fines de la Edad Media, la lucha de razas. No hay que olvidar, después de todo, que Marx, al final de su vida, en 1882, escribía lo siguiente en una carta a Engels: "Pero sabes muy bien dónde encontramos nuestra lucha de clases: en los historiadores franceses cuando relataban la lucha de razas".[6] A mi juicio, la historia del proyecto y la práctica revolucionarios no es disociable de esa contrahistoria que rompió con la forma indoeuropea de prácticas históricas ligadas al ejercicio de la soberanía; no es disociable de la aparición de esa contrahistoria que es la historia de las razas y del papel que sus enfrentamientos desempeñaron en Occidente. Podríamos decir, en una palabra, que a fines de la Edad Media, en los siglos XVI y XVII, se abandonó, se empezó a abandonar una sociedad

---

6 Debería tratarse, en realidad, de la carta de K. Marx a J. Weydemeyer, del 5 de marzo de 1852, en la que aquél escribe, en especial: "Por último, si yo fuera tú, haría notar a los señores demócratas en general que sería mejor que se familiarizaran con la literatura burguesa antes de permitirse ladrar contra lo que se le opone. Esos señores deberían estudiar, por ejemplo, las obras históricas de Thierry, Guizot, John Wade, etcétera, y adquirir algunas luces sobre la 'historia de clases en el pasado'" *(Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe, Dritte Abteilung, Briefwechsel,* Berlín, Diez, Bd. 5, 1987, p. 75; traducción francesa: K. Marx y F. Engels, *Correspondance,* París, Éditions Sociales, 1959, tomo III, p. 79) [traducción castellana: *Correspondencia,* México, Cultura Popular, 1973, tres volúmenes (se trata de una selección)]. Cf. también la carta de Marx a Engels del 27 de julio de 1854, en que Thierry es definido como "'el padre de la lucha de clases' en la historiografía francesa" (*Gesamtausgabe*, ob. cit., Bd. 7, 1989, pp. 129-132, cita en la p. 130; traducción francesa en *Correspondance,* ob. cit., tomo IV, 1975, pp. 148-152). En el manuscrito, M. Foucault escribe: "Aún en 1882, Marx le decía a Engels: la historia del proyecto y la práctica revolucionarios no es disociable de esta contrahistoria de las razas y el papel que desempeñó en las luchas políticas de Occidente" (citado notoriamente de memoria).

cuya conciencia histórica era todavía de tipo romano, es decir, que aún estaba centrada en los rituales de la soberanía y sus mitos, para ingresar en una sociedad de tipo, digamos, moderno (dado que no tenemos otras palabras y el término moderno está evidentemente vacío de sentido), cuya conciencia histórica no se centra en la soberanía y el problema de su fundación, sino en la revolución, sus promesas y sus profecías de liberaciones futuras.

A partir de ahí, entonces, creo que se comprende cómo y por qué el discurso pudo convertirse, a mediados del siglo XIX, en una nueva apuesta. En efecto, en el momento en que ese discurso [...] estaba desplazándose, o traduciéndose, o convirtiéndose en un discurso revolucionario, en que la noción de lucha de razas iba a ser reemplazada por la de lucha de clases —y sin embargo, me equivoco al decir "mediados del siglo XIX": es demasiado tarde, fue en la primera mitad del siglo, porque esa transformación de la lucha de razas en lucha de clases fue efectuada por [Thiers]-,[7] en el momento, por ende, en que se producía esa conversión, era lógico que, por otro lado, se intentara recodificar, en términos no de lucha de clases sino de lucha de razas —de razas en el sentido biológico *y* médico del término— esa vieja contrahistoria. De tal modo, en el momento en que se forma una contrahistoria de tipo revolucionario, va a constituirse otra; pero que será contrahistoria en la medida en que aplastará, en una perspectiva biológico médica, la dimensión histórica que estaba presente en ese discurso. De manera que vemos aparecer algo que va a ser justamente el racismo. Al retomar *y* reconvertir, pero tergiversándolos, la forma, el objetivo y la función misma del discurso sobre la lucha de razas, ese racismo se caracterizará por el hecho de que el tema de la guerra histórica —con sus batallas, sus invasiones, sus saqueos, sus victorias y sus derrotas- será reemplazado por el tema biológico, posevolucionista, de la lucha por la vida. Ya no batalla en el sentido bélico, sino lucha en el sentido biológico: diferenciación de las especies, selección del más fuerte, mantenimiento de las razas mejor adaptadas, etcétera. Del mismo modo, el tema de la sociedad binaria, dividida entre dos razas, dos grupos extranjeros por la lengua, el derecho, etcétera, va a ser reemplazado por el de una sociedad que será, al contrario, biológicamente monista. Esa sociedad se distinguirá simplemente por lo siguiente: la amenaza de una serie de elementos heterogéneos, pero que no le son esenciales, que no dividen el cuerpo social, el cuerpo viviente de la sociedad, en dos partes, sino que en cierto modo son acci-

[7] Cf. sobre todo A Thiers, *Histoire de la Révolution française,* París, 1823-1827, diez volúmenes, e *Histoire du Consulat et de l'Empire,* Paris, 1845-1862, veinte volúmenes.

dentales. Surgirán así la idea de los extranjeros infiltrados y el tema de los desviados, que son los subproductos de esa sociedad. Por último, el tema del Estado que era necesariamente injusto en la contrahistoria de las razas, va a transformarse en el tema inverso: el Estado no es el instrumento de una raza contra otra, sino que es y debe ser el protector de la integridad, la superioridad y la pureza de la raza. La idea de la pureza de la raza, con todo lo que implica a la vez de monista, estatal y biológico, es lo que va a sustituir la idea de la lucha de razas.

Cuando el tema de la pureza de la raza sustituye el de la lucha de razas, creo que nace el racismo o se produce la conversión de la contrahistoria en un racismo biológico. El racismo, en consecuencia, no está ligado por accidente al discurso y la política antirrevolucionarios de Occidente; no es simplemente un edificio ideológico adicional, aparecido en un momento dado en una especie de gran proyecto antirrevolucionario. En el momento en que el discurso de la lucha de razas se transforma en discurso revolucionario, el racismo es el pensamiento, el proyecto, el profetismo revolucionarios vueltos en otro sentido, a partir de la misma raíz, que era el discurso de la lucha de razas. El racismo es, literalmente, el discurso revolucionario, pero al revés. O bien podríamos decir esto: si el discurso de las razas, de las razas en lucha, fue sin duda el arma utilizada contra el discurso histórico político de la soberanía romana, el discurso de la raza (la raza en singular) fue una manera de dar vuelta esa arma, de utilizar su filo en beneficio de la conservación de la soberanía del Estado, una soberanía cuyo brillo y cuyo vigor no están asegurados ahora por rituales mágico jurídicos sino por técnicas médico normalizadoras. Al precio de una transferencia que fue la de la ley a la norma, la de lo jurídico a lo biológico; al precio de un paso que fue el del plural de las razas al singular de la raza; al precio de una transformación que hizo del proyecto de liberación la inquietud por la pureza, la soberanía del Estado invistió, volvió a tomar en cuenta y reutilizó en su estrategia propia el discurso de la lucha de razas. La soberanía del Estado hizo así de él el imperativo de la protección de la raza, como una alternativa y un dique al llamamiento revolucionario, que por su parte derivaba de ese viejo discurso de las luchas, los desciframientos, las reivindicaciones y las promesas.

Por último, me gustaría agregar una cosa. Ese racismo, así constituido como la transformación, alternativa al discurso revolucionario, del viejo discurso de la lucha de razas, sufrió en el siglo XX otras dos transformaciones. Aparición, entonces, a fines del siglo XIX, de lo que podríamos llamar un racismo de Estado: racismo biológico y centralizado. Y es este tema el que fue, si no profundamente modificado, al menos sí transformado y utilizado en las estrategias específicas del siglo XX. Se pueden señalar, esencialmente, dos. Por una parte, la transformación

nazi, que retoma el tema, introducido a fines del siglo XIX, de un racismo de Estado encargado de proteger biológicamente la raza. Pero ese tema se retoma y convierte, en cierto modo, de una manera regresiva, a fin de reimplantarlo y hacer que funcione dentro de un discurso profético que era, justamente, aquel en que había aparecido antaño el tema de la lucha de razas. Así, el nazismo va a utilizar toda una mitología popular y casi medieval, para hacer que el racismo de Estado actúe en un paisaje ideológico mítico que se acerca al de las luchas populares que, en un momento dado, habían podido apoyar y permitir la formulación del tema de la lucha de razas. De ese modo, en la época nazi, el racismo de Estado va a estar acompañado por un montón de elementos y connotaciones como, por ejemplo, los de la lucha de la raza germánica sojuzgada, durante un tiempo, por esos vencedores provisorios que siempre fueron, para Alemania, las potencias europeas, los eslavos, el Tratado de Versalles, etcétera. También lo acompaña el tema del retorno del héroe, de los héroes (el despertar de Federico y de todos los que fueron los guías y los *Führer* de la nación); el tema de la reanudación de una guerra ancestral; el del advenimiento de un nuevo *Reich,* que es el imperio de los últimos días y que debe asegurar el triunfo milenario de la raza, pero que también es, de una manera necesaria, la inminencia del apocalipsis y el día final. Así pues, reconversión o reimplantación, reinscripción nazi del racismo de Estado en la leyenda de las razas en guerra.

Frente a esta transformación nazi tenemos la transformación de tipo soviético, que en cierto modo consiste en hacer lo inverso: no una transformación dramática y teatral, sino subrepticia, sin dramaturgia legendaria, pero difusamente *cientificista.* Se trata de retomar y asimilar el discurso revolucionario de las luchas sociales —justamente el que, por muchos de sus elementos, había salido del viejo discurso de la lucha de razas— a la gestión de una policía que garantiza la higiene silenciosa de una sociedad ordenada. Lo que el discurso revolucionario designaba como el enemigo de clase va a convertirse, en el racismo de Estado soviético, en una especie de peligro biológico. ¿Quién es ahora el enemigo de clase? Pues bien, es el enfermo, el desviado, el loco. Por consiguiente, el arma que debía luchar antaño contra el enemigo de clase (arma que era la de la guerra, o eventualmente la de la dialéctica y la convicción) ya no puede ser hoy más que una policía médica que elimina, como un enemigo de raza, a ese enemigo de clase. Tenemos, por lo tanto, de un lado, la reinscripción nazi del racismo de Estado en la vieja leyenda de las razas en guerra y, del otro, la reinscripción soviética de la lucha de clases en los mecanismos mudos de un racismo de Estado. Y de ese modo, el canto ronco de las razas que se enfrentan a través de las mentiras de las leyes y los reyes, ese canto que, después de todo, fue portador

de la forma primera del discurso revolucionario, se convierte en la prosa administrativa de un Estado que se protege en nombre de un patrimonio social que hay que mantener puro.

Gloria e infamia, entonces, del discurso de las razas en lucha. Lo que quise mostrarles es ese discurso que nos apartó, sin duda, de una conciencia histórico jurídica centrada en la soberanía y nos hizo ingresar en una forma de historia, una forma de tiempo a la vez soñado y sabido, soñado y conocido, en que la cuestión del poder ya no puede disociarse del problema de las servidumbres, las liberaciones y las manumisiones. Petrarca se preguntaba: "¿Qué hay en la historia, entonces, que no sea la alabanza de Roma?". Pues bien, nosotros —y esto es lo que caracteriza sin duda nuestra conciencia histórica y está ligado a la aparición de la contrahistoria— nos preguntamos: "¿Qué hay en la historia, entonces, que no sea el llamamiento o el miedo a la revolución?". Y agregamos simplemente esta pregunta: "¿Y si Roma, de nuevo, conquistara la revolución?".

Bueno, tras estas cabalgatas, a partir de la vez que viene trataré de retomar un poco esta historia del discurso de las razas en algunos de sus aspectos, en el siglo XVII, a principios del XIX y en el XX.

Clase del 4 de febrero de 1976

Respuesta sobre el antisemitismo — Guerra y soberanía en Hobbes — El discurso de la conquista en Inglaterra, entre los realistas, los parlamentaristas y los Niveladores — El esquema binario y el historicismo político — Lo que Hobbes quería eliminar.

DESDE HACE una o dos semanas, me [hicieron llegar] una serie de preguntas y objeciones, orales o escritas. Me gustaría mucho discutir con ustedes, pero es difícil en este espacio y este clima. De todas maneras, después de la clase, pueden ir a verme a mi despacho si tienen preguntas para hacerme. Pero hay una que, no obstante, querría responder, aunque fuera en parte; en primer lugar, porque me la hicieron varias veces y, además, porque había creído que iba a poder contestarla por anticipado, pero debo suponer que las explicaciones no fueron suficientemente claras. Me dijeron: "¿Qué significa hacer que el racismo arranque en el siglo XVI o el XVII y asociarlo exclusivamente a los problemas de la soberanía y el Estado, cuando es bien sabido que, después de todo, el racismo religioso (el antisemita, en particular) existía desde la Edad Media?". Me gustaría entonces volver a lo que, en consecuencia, no expliqué suficiente y claramente.

Por el momento, no se trata de que yo haga aquí una historia del racismo en el sentido general y tradicional del término. No quiero hacer la historia de lo que pudo ser, en Occidente, la conciencia de pertenecer a una raza, ni la historia de los ritos y mecanismos por los cuales se intentó excluir, descalificar, destruir físicamente a una raza. El problema que quise plantear es otro y no se refiere al racismo ni, en primera instancia, al problema de las razas. Mi interés era —y sigue siendo— tratar de ver cómo apareció, en Occidente, cierto análisis (crítico, histórico y político) del Estado, sus instituciones y sus mecanismos de poder. Este análisis se elabora en términos binarios: el cuerpo social no está compuesto por una pirámide de órdenes o una jerarquía, no constituye un organismo co-

herente y unitario, sino que está conformado por dos conjuntos no sólo perfectamente distintos sino opuestos. Y esa relación de oposición existente entre los dos conjuntos que constituyen el cuerpo social y que trabajan el Estado es, de hecho, una relación de guerra, de guerra permanente: el Estado no es otra cosa que la manera misma en que ésta continúa librándose, con formas aparentemente pacíficas, entre los dos conjuntos en cuestión. A partir de ahí, querría mostrar cómo se expresa un análisis de este tipo, naturalmente, en una esperanza, un imperativo y una política de revuelta o revolución a la vez. El fondo de mi problema es ése, no el racismo.

Lo que me parece históricamente bastante justificado es que esta forma de análisis político de las relaciones de poder (como relaciones de guerra entre dos razas dentro de una sociedad) no interfiere, al menos en primera instancia, con el problema religioso. Encontramos este análisis efectivamente formulado y en trámite de formulación entre fines del siglo XVI y principios del siglo XVII. En otras palabras, la división, la percepción de la guerra de razas se anticipa a las nociones de lucha social o lucha de clases, pero no se identifica, de ningún modo, con un racismo de tipo, por decirlo así, religioso. No hablé del antisemitismo, es cierto. Quería hacerlo en parte la vez pasada, cuando hice una especie de sobrevuelo del tema de la lucha de razas, pero no tuve tiempo. Creo que lo que puede decirse —aunque volveré a ello más adelante— es lo siguiente: el antisemitismo, en efecto, como actitud religiosa y racial, no intervino de una manera suficientemente directa para que se lo pueda tomar en cuenta en la historia que voy a plantearles, antes del siglo XIX. El viejo antisemitismo de tipo religioso recién volvió a utilizarse en un racismo de Estado en el siglo XIX, a partir del momento en que se constituyó ese racismo, cuando se trataba de que el Estado apareciese, funcionara y se mostrara como garante de la integridad y la pureza de la raza, contra la raza o las razas que lo infiltraban, introducían en su cuerpo elementos nocivos que, por consiguiente, había que expulsar por razones que eran a la vez de orden político y biológico. En ese momento se desarrolló el antisemitismo, que retomó, utilizó y extrajo de su vieja fuerza toda una energía y una mitología que hasta entonces no se habían usado en el análisis político de la guerra interna, de la guerra social. En ese momento, los judíos aparecieron —y fueron descriptos—, a la vez, como la raza presente en medio de todas las demás y cuyo carácter, biológicamente peligroso, exigía, de parte del Estado, una serie de mecanismos de rechazo y exclusión. Así pues, la reutilización en el racismo de Estado de un antisemitismo que, creo, tenía otras razones provocó los fenómenos del siglo XIX, que terminaron por hacer que los viejos mecanismos del antisemitismo se superpusieran a este análisis crítico y político de la lucha

de razas dentro de una sociedad. Por eso no planteé ni el problema del racismo religioso ni el del antisemitismo en la Edad Media. Trataré de hablar de ellos, en cambio, cuando aborde el siglo XIX. Reitero que estoy dispuesto a responder a preguntas más precisas.

Hoy querría tratar de ver cómo la guerra comenzó a aparecer como analizador de las relaciones de poder entre fines del siglo XVI e inicios del XVII. Desde luego, hay un nombre que surge enseguida: el de Hobbes, que sobresale a primera vista como quien situó la relación de guerra en el fundamento y el principio de las relaciones de poder. En el fondo del orden, detrás de la paz, por debajo de la ley, en el nacimiento del gran autómata que constituye el Estado, el soberano, el Leviatán, para Hobbes no está únicamente la guerra, sino la guerra más general de todas, la que se despliega en todos los momentos y todas las dimensiones: "la guerra de todos contra todos".[1] Y Hobbes no sitúa simplemente esta guerra de todos contra todos en el nacimiento del Estado -en la mañana real y ficticia del Leviatán—, sino que la sigue, la ve amenazar y brotar, tras la constitución misma del Estado, en sus intersticios, en los límites y las fronteras del Estado. Supongo que se acordarán de los tres ejemplos de guerra permanente que menciona. En primer lugar, dice lo siguiente: aun en un Estado civilizado, cuando un viajero deja su domicilio, no olvida nunca cerrar cuidadosamente la puerta con llave, porque sabe bien que hay una guerra permanente que se libra entre los que roban y los robados.[2] Otro ejemplo que cita: en los bosques de América se encuentran todavía tribus cuyo régimen es el de la guerra de todos contra todos.[3] Y de todas maneras, en nuestros Estados de Europa, ¿cuáles son las relaciones entre un Estado y otro, si no las de dos hombres que están de pie frente a frente, con la espada desenvainada y los ojos clavados en los del otro?[84] Sea como fuere, entonces, aun después de la constitución del Estado, la guerra amenaza y está presente. De allí el siguiente problema: en primer lugar, ¿qué es esa guerra, previa al Estado y a la que éste tiene la misión, en

---

1 "Fuera de los Estados civiles, hay siempre una guerra de todos contra todos." "De ello se desprende con claridad que mientras los hombres vivan sin un poder común que tenga a todos a raya, estarán en la condición que se denomina guerra, y esta guerra es la guerra de todos contra todos" (Th. Hobbes, *Leviathan*..., ob. cit., primera parte, cap. XIII, p. 62; traducción francesa citada, p. 124). Sobre el *bellum omnium contra omnes,* cf. también *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive,* París, 1642, I, I, XIII (traducción francesa: *Le Citoyen, ou les Fondements de la politique*, París, Flammarion, 1982) [traducción castellana: *Tratado sobre el ciudadano,* Madrid, Trotta, 1999].

2 Th. Hobbes, ídem.

3 Ibíd., p. 63 (traducción francesa citada, p. 124).

4 Ídem.

principio, de poner término; esa guerra que empuja al Estado a su prehistoria, al salvajismo, a sus fronteras misteriosas, y que pese a todo está ahí? En segundo lugar, ¿cómo engendra esta guerra el Estado? ¿Cuál es el efecto, sobre la constitución del Estado, del hecho de que la guerra lo haya engendrado? ¿Cuál es el estigma de la guerra sobre el cuerpo del Estado, una vez constituido éste? Esas son las dos cuestiones que querría [considerar] en parte.

¿Cuál es, entonces, esta guerra situada por Hobbes aun antes y en el principio de la constitución del Estado? ¿Es la guerra de los fuertes contra los débiles, de los violentos contra los tímidos, de los valerosos contra los cobardes, de los grandes contra los pequeños, de los salvajes arrogantes contra los pastores apocados? ¿Es una guerra que se expresa en las diferencias naturales inmediatas? Como saben, en Hobbes no es así en absoluto. La guerra primitiva, la guerra de todos contra todos, es una guerra de igualdad, nacida de la igualdad y que se desenvuelve en el elemento de ésta. La guerra es el efecto inmediato de una no diferencia o, en todo caso, de diferencias insuficientes. En realidad, dice Hobbes, si hubiera habido grandes diferencias, si entre los hombres hubiera efectivamente distancias visibles, manifiestas y claramente irreversibles, es muy evidente que por eso mismo la guerra quedaría bloqueada de inmediato. Si hubiera diferencias naturales marcadas, visibles, macizas, sucedería una de dos cosas: o bien habría efectivamente enfrentamiento entre el fuerte y el débil —pero este enfrentamiento y esta guerra real se saldarían en el acto con la victoria del primero sobre el segundo, victoria que sería definitiva a causa, precisamente, de la fuerza del fuerte— o bien no habría enfrentamiento real, lo que significa, simplemente, que el débil, al conocer, advertir y comprobar su propia debilidad, renunciaría de antemano a él. De modo que —dice Hobbes— si hubiera diferencias naturales marcadas, no habría guerra; en efecto, la relación de fuerzas quedaría fijada por anticipado mediante una guerra inicial que excluiría su propia continuación o bien, al contrario, esa relación de fuerzas se mantendría en la virtualidad debido a la timidez misma de los débiles. En consecuencia, si hubiese diferencia, no habría guerra. La diferencia pacifica.[5] En cambio, en la condición de no diferencia, de diferencia insuficiente —en esa condición en que puede decirse que hay diferencias, pero solapadas, fugitivas, minúsculas, inestables, sin orden ni distinción—, en esa anarquía de las pequeñas diferencias que caracteriza el estado de naturaleza, ¿qué sucede? Aun quien es un poco más débil que el otro, que los otros, está con todo tan cerca del más fuerte que se percibe con fuerza suficiente como para no

[5] Th. Hobbes, ob. cit., pp. 60-62 (traducción francesa citada, pp. 123-124).

tener que ceder. Por lo tanto, el débil nunca renuncia. En cuanto al fuerte, que es simplemente un poquito más fuerte que los demás, jamás lo es lo suficiente para no estar inquieto y, por consiguiente, para no tener que estar sobre aviso. La indiferenciación natural crea, por tanto, incertidumbres, riesgos, albures y, por consiguiente, la voluntad, de una y otra parte, de enfrentarse; el carácter aleatorio en la relación de fuerzas primitiva crea el estado de guerra.

¿Pero qué es exactamente ese estado de guerra? Hasta el débil sabe —o cree, en todo caso— que no está lejos de ser tan fuerte como su vecino. Por lo tanto, no va a renunciar a la guerra. Pero el más fuerte —bueno, el que es un poco más fuerte que los demás— sabe que, pese a todo, puede ser más débil que el otro, sobre todo si éste utiliza la astucia, la sorpresa, la alianza, etcétera. Por eso, uno no va a renunciar a la guerra, pero el otro —el más fuerte— va a procurar, a pesar de todo, evitarla. Ahora bien, quien quiera evitar la guerra sólo lo logrará con una condición: que muestre que está dispuesto a hacerla y no tiene la intención de renunciar a ella. ¿Y qué debe hacer para demostrar que no tiene la intención de renunciar a la guerra? Pues bien, [actuará] de tal manera que al otro, que está a punto de ponerse en pie de guerra, lo asaltarán las dudas sobre su propia fuerza y, por consiguiente, renunciará a ella y lo hará, simplemente, en la medida en que sepa que el primero, por su parte, no está dispuesto a descartarla. En síntesis, en el tipo de relaciones que se entablan a partir de esas diferencias solapadas y esos enfrentamientos aleatorios cuyo resultado no se conoce, ¿de qué está hecha esa relación de fuerza? Del juego entre tres series de elementos. En primer lugar, representaciones calculadas: yo me imagino la fuerza del otro, me imagino que el otro se imagina mi fuerza, etcétera. Segundo, manifestaciones enfáticas y notorias de voluntad: uno pone de relieve que quiere la guerra y muestra que no renuncia a ella. Tercero, por último, se utilizan tácticas de intimidación entrecruzadas: temo tanto hacer la guerra que sólo estaría tranquilo si tú la temieras al menos tanto como yo e, incluso, en la medida de lo posible, un poco más. Lo cual quiere decir, en suma, que ese estado que Hobbes describe no es en absoluto un estado natural y brutal, en el que las fuerzas se enfrenten directamente: no estamos en el orden de las relaciones directas de fuerzas reales. Lo que choca, lo que se enfrenta, lo que se entrecruza, en el estado de guerra primitiva de Hobbes, no son las armas, no son los puños, no son unas fuerzas salvajes y desatadas. En la guerra primitiva de Hobbes no hay batallas, no hay sangre, no hay cadáveres. Hay representaciones, manifestaciones, signos, expresiones enfáticas, astutas, mentirosas; hay señuelos, voluntades que se disfrazan de lo contrario, inquietudes que se camuflan de certidumbres. Nos encontramos en el teatro de las representaciones intercambiadas, en una relación de

temor que es una relación temporalmente indefinida; no estamos realmente en la guerra. Lo cual quiere decir, en definitiva, que el estado de salvajismo bestial, en que los individuos se devoran vivos unos a otros, no puede aparecer en ningún caso como la caracterización primordial del estado de guerra según Hobbes. Lo que caracteriza ese estado de guerra es una especie de diplomacia infinita de rivalidades que son naturalmente igualitarias. No estamos en *la guerra;* estamos en lo que Hobbes llama, precisamente, "estado de guerra". Hay un texto en que dice: "La guerra no consiste únicamente en la batalla y combates concretos; sino en un espacio de tiempo —el estado de guerra— en que está suficientemente comprobada la voluntad de enfrentarse en batallas".[6] El espacio de tiempo, por lo tanto, designa el estado, y no la batalla, en que lo que está en juego no son las fuerzas mismas sino la voluntad, una voluntad que está suficientemente comprobada, es decir, [dotada de] un sistema de representaciones y manifestaciones que es operativo en el campo de la diplomacia primaria.

Por tanto, se advierte con claridad por qué y cómo ese estado —que no es la batalla, el enfrentamiento directo de las fuerzas, sino cierto estado de los juegos de representaciones recíprocamente enfrentadas— no es una fase que el hombre abandona definitivamente el día que nace el Estado; se trata, en realidad, de una especie de fondo permanente que no puede no funcionar, con sus artimañas elaboradas, sus cálculos enmarañados, desde el momento en que algo no da seguridad, no fija la diferencia y no sitúa la fuerza, por fin, de cierto lado. Entonces, en Hobbes no hay guerra en el punto de partida.

¿Pero de qué manera ese estado, que no es la guerra sino los juegos de representaciones mediante los cuales, justamente, no se hace la guerra, va a engendrar el Estado —con mayúscula—, el Leviatán, la soberanía? Hobbes responde esta segunda cuestión distinguiendo dos categorías de soberanía: la de institución y la de adquisición.[7] De la soberanía de institución se habla mucho y, en general, el análisis de Hobbes se reduce, se rebaja a ella. En realidad, las cosas son más complicadas. Tenemos una república de institución y una república de adquisición y, en el interior mismo de ésta, dos formas de soberanía, de modo que, en suma, los Estados de institución, los Estados de adquisición, y tres tipos, tres formas de soberanía trabajan, en cierto modo, esas formas de poder. Tomemos, primeramente, las repúblicas de institución, que son las más

---

[6] Th. Hobbes, ob. cit., p. 62 (traducción francesa citada, p. 124).

[7] En toda la discusión que sigue, Foucault se refiere al *Leviatán,* segunda parte (traducción francesa: "De la république"), capítulos XVII, XVIII, XIX y XX.

conocidas; lo hago rápidamente. ¿Qué se [produce] en el estado de guerra para hacerlo cesar? O, una vez más, ¿lo que actúa no es la guerra sino la representación y la amenaza de la guerra? Pues bien, los hombres van a decidir. ¿Pero qué? No tanto transferir a uno —o a varios— una parte de sus derechos o sus poderes. En el fondo, ni siquiera deciden transmitir todos sus derechos. Al contrario, resuelven otorgar a alguien —que también pueden ser varios o una asamblea– el derecho de representarlos, total e íntegramente. No se trata de una relación de cesión o delegación de algo perteneciente a los individuos, sino de una representación de los individuos mismos. Es decir que el soberano así constituido equivaldrá íntegramente a los individuos. No tendrá, simplemente, una parte de sus derechos; estará verdaderamente en su lugar, con la totalidad de su poder. Como dice Hobbes, "la soberanía así constituida asume la personalidad de todos".[8] Y con la condición de ese desplazamiento, los individuos así representados estarán presentes en su representante; y por eso mismo, resultará que lo que haga el representante —esto es, el soberano— lo hará cada uno de ellos. En cuanto representante de los individuos, el soberano está modelado exactamente sobre ellos. Es, por lo tanto, una individualidad fabricada, pero una individualidad real. El hecho de que ese soberano sea un monarca naturalmente individual no impide que como soberano esté fabricado; y cuando se trata de una asamblea —aunque se trate de un grupo de individuos—, no deja de ser menos una individualidad. Esto para las repúblicas de institución. Como pueden ver, en ese mecanismo no hay más que el juego de la voluntad, el pacto y la representación.

Consideremos ahora la otra forma de constitución de las repúblicas, la otra cosa que puede suceder a una u otra república: el mecanismo de la adquisición.[9] En apariencia, es algo completamente distinto, e incluso todo lo contrario. En el caso de las repúblicas de adquisición, parece indudable que estamos frente a una soberanía fundada en relaciones de fuerza a la vez reales, históricas e inmediatas. Para comprender ese mecanismo, no hay que suponer un estado primitivo de guerra sino realmente una batalla. Sea un Estado ya constituido según el modelo del que acabo de hablar, el de institución. Supongamos ahora que ese Estado es atacado por otro en una guerra, con batallas reales y decisiones armadas. Supongamos que uno de los dos Estados así constituidos es vencido por el otro: su ejército es vencido, dispersado, y su soberanía destruida; el enemigo ocupa su territorio. Así llegamos, por fin, a lo que buscábamos

8 Cf. Th. Hobbes, ob. cit., cap. XVIII, p. 88 (traducción francesa citada, p. 180).
9 Ibíd., cap. XX.

desde el principio, es decir, una verdadera guerra, con una verdadera batalla, una verdadera relación de fuerza. Hay vencedores y vencidos, y estos últimos están a merced de los primeros, a su disposición. Consideremos ahora lo que va a pasar: los vencidos están a disposición de los vencedores, vale decir que éstos pueden matarlos. Si los matan, evidentemente el problema queda resuelto: la soberanía del Estado simplemente desaparece, porque han desaparecido los individuos que lo componían. ¿Pero qué pasa si los vencedores dejan con vida a los vencidos? Al dejar con vida a los vencidos o, mejor, al tener éstos el beneficio provisorio de la vida, puede pasar una de dos cosas: o bien van a sublevarse contra los vencedores, es decir, a reanudar efectivamente la guerra, para tratar de invertir la relación de fuerzas —y entonces estamos de nuevo en la guerra real que la derrota acaba de suspender, al menos temporalmente— o bien corren el riesgo concreto de morir o no reinician la guerra *y* aceptan obedecer, trabajar para los otros, ceder la tierra a los vencedores, pagarles tributos; es evidente que, en ese caso, nos encontramos en una relación de dominación, fundada en su totalidad en la guerra *y* la prolongación de sus efectos en la paz. Dominación, dirán ustedes, *y* no soberanía. Pues bien, no, dice Hobbes; sin duda seguimos estando en la relación de soberanía. ¿Por qué? Porque desde el momento en que los vencidos prefirieron la vida *y* la obediencia, con eso mismo reconstituyeron una soberanía, hicieron de sus vencedores sus representantes, volvieron a instalar un soberano en el lugar de quien había sido abatido por la guerra. De modo que la derrota no funda una sociedad de dominación, esclavitud, servidumbre, de una manera brutal y al margen del derecho, sino que lo ocurrido en esa derrota, tras la batalla misma, tras la derrota misma, y en cierta forma independientemente de ella, es el miedo, la renuncia al miedo, la renuncia a los riesgos de la vida. Esto es lo que abre las puertas del orden de la soberanía y un régimen jurídico que es el del poder absoluto. La voluntad de preferir la vida a la muerte: esto va a fundar la soberanía, una soberanía que es tan jurídica y legítima como la constituida según el modelo de la institución y el acuerdo mutuo.

De una manera bastante extraña, Hobbes agrega a estas dos formas de soberanía —la de la adquisición y la de la institución– una tercera, de la que dice que está muy próxima a la primera, a la que aparece en el ocaso de la guerra y tras la derrota. Este otro tipo de soberanía es, dice, el que une a un niño a sus padres o, más exactamente, a su madre.[10] Tomemos, dice, un niño que nace. Sus padres (su padre en una sociedad civil, su madre en el estado de naturaleza) pueden perfectamente dejarlo

[10] Th. Hobbes, ob. cit. Cf. también *De Cive,* ob. cit., II, IX.

morir e, incluso, provocar lisa y llanamente su muerte. En ningún caso puede vivir sin ellos, sin su madre. Y durante años, espontáneamente, sin que tenga que formular su voluntad de otra manera que por la manifestación de sus necesidades, sus gritos, su temor, etcétera, el niño va a obedecer a sus padres, a su madre, va a hacer exactamente lo que ésta le indique, porque de ella y sólo de ella depende su vida. En consecuencia, la madre va a ejercer su soberanía sobre él. Ahora bien, dice Hobbes, entre ese consentimiento del niño (consentimiento que ni siquiera pasa por una voluntad expresa o un contrato) a la soberanía de la madre para conservar su propia vida y la aceptación de los vencidos, en el anochecer de la derrota, no hay diferencia de naturaleza. Con ello, lo que Hobbes quiere mostrar es que lo decisivo en la constitución de la soberanía no es la calidad de la voluntad y ni siquiera su forma de expresión o su nivel. En el fondo, importa poco que tengamos el cuchillo contra la garganta, importa poco que podamos o no formular explícitamente nuestra voluntad. Para que haya soberanía, es preciso y suficiente que esté efectivamente presente una determinada voluntad radical que hace que queramos vivir aun cuando no podamos hacerlo sin la voluntad de otro.

La soberanía, en consecuencia, se constituye a partir de una forma radical de voluntad, forma que importa poco. Esta voluntad está ligada al miedo y la soberanía no se forma jamás desde arriba, es decir, por una decisión del más fuerte, el vencedor o los padres. Se forma siempre por abajo, por la voluntad de quienes tienen miedo. De modo que, pese al corte que puede aparecer entre las dos grandes formas de república (la de institución nacida por relación mutua y la de adquisición nacida en la batalla), entre una y otra se manifiesta una identidad profunda de mecanismos. Ya se trate de un acuerdo, una batalla o una relación padres-hijos, de todos modos encontramos la misma serie: voluntad, miedo y soberanía. Y poco importa que lo que desencadene la serie sea un cálculo implícito, una relación de violencia o un hecho natural; poco importa que el miedo genere una diplomacia infinita, ya sea el miedo a un cuchillo en la garganta o al grito de un niño. De todas maneras, la soberanía está fundada. En el fondo, todo sucede como si Hobbes, lejos de ser el teórico de las relaciones entre la guerra y el poder político, hubiera querido eliminar la guerra como realidad histórica, como si hubiera querido eliminarla de la génesis de la soberanía. En el *Leviatán* hay todo un frente del discurso que consiste en decir: poco importa que nos batamos o no, poco importa que hayamos sido vencidos o no; de todas maneras, en el caso de los vencidos actúa el mismo mecanismo que encontramos en estado natural, en la constitución del Estado e, incluso, con toda evidencia, en la relación más tierna y natural, es decir, la que existe entre los padres y los hijos. Hobbes hace que la guerra, su exis-

tencia, la relación de fuerzas efectivamente manifiesta en ella sean indiferentes a la constitución de la soberanía. La constitución de la soberanía ignora la guerra. Y ya haya guerra o no, esa constitución se produce de la misma manera. En el fondo, el discurso de Hobbes implica cierto "no" a la guerra: en rigor de verdad, no es ella la que engendra los Estados, no es ella la que se transcribe en las relaciones de soberanía o la que prolonga en el poder civil –y en sus desigualdades– las disimetrías anteriores de una relación de fuerza que presuntamente se manifiestan en la existencia misma de la batalla.

De allí se deriva el siguiente problema: ¿a quién, a qué se dirige esta eliminación de la guerra, habida cuenta de que en las teorías jurídicas del poder anteriormente formuladas la guerra nunca había desempeñado el papel que Hobbes le niega con obstinación? ¿A qué adversario, en el fondo, se dirige Hobbes cuando, en todo un estrato, una línea, un frente de su discurso, repite empecinadamente: pero de todas maneras, no tiene importancia que haya o no una guerra; en la constitución de las soberanías no se trata de guerras? Creo que su discurso, si así lo quieren, no alude a una teoría precisa y determinada, que sea algo así como su adversaria, su interlocutora polémica; tampoco a algo así como lo no dicho, lo insoslayable de su discurso, algo que él, pese a todo, intente soslayar. En realidad, en la época en que Hobbes escribía, había algo que no podríamos llamar su adversario polémico sino su contrincante estratégico. Vale decir: menos cierto contenido del discurso que hay que refutar que determinado juego discursivo, determinada estrategia teórica y política que Hobbes, precisamente, quería eliminar y hacer imposible. Así pues, lo que no quería refutar sino eliminar y hacer imposible, ese contrincante estratégico, es cierta manera de hacer funcionar el saber histórico en la lucha política. Más precisamente, el contrincante estratégico del Leviatán es, creo, la utilización política, en las luchas contemporáneas, de cierto saber histórico concerniente a las guerras, las invasiones, los saqueos, los despojos, las confiscaciones, las rapiñas, las exacciones y los efectos de todo esto, los efectos de todas esas conductas de guerra, de todos los hechos de batalla y de las luchas reales en las leyes e instituciones que aparentemente regulan el poder.

En una palabra, lo que Hobbes quiere eliminar es la conquista e, incluso, la utilización, en el discurso histórico y en la práctica política, de ese problema que es el de la conquista. El invisible adversario del Leviatán es la conquista. En el fondo, ese enorme hombrón artificial que hizo estremecer tanto a los bien pensantes del derecho y la filosofía, el ogro estatal, la enorme silueta que se perfila en la viñeta que abre el *Leviatán* y que representa al rey con la espada en alto y la cruz en la mano, pensaba bien. Y es por eso, en definitiva, que hasta los filósofos que tanto lo

censuraron en el fondo lo quieren, y por eso su cinismo encantó, incluso, a los más timoratos. Pese a que aparentaba proclamar la guerra por doquier, desde el punto de partida y aun en el final, el discurso de Hobbes decía, en realidad, todo lo contrario. Decía que guerra o no guerra, derrota o no, conquista o acuerdo, son la misma cosa: "Ustedes lo quisieron y son ustedes, los súbditos, quienes constituyeron la soberanía que los representa. No nos aburran, entonces, con sus reiteraciones históricas: al final de la conquista (si realmente quieren que haya habido una conquista), pues bien, seguirán encontrando el contrato, la voluntad atemorizada de los súbditos". De ese modo, el problema de la conquista queda disuelto, *a priori,* por la noción de guerra de todos contra todos y, *a posteriori,* por la voluntad, incluso jurídicamente valedera, de esos vencidos atemorizados en la noche de la batalla. Creo, por lo tanto, que bien puede parecer que Hobbes escandaliza. En realidad, tranquiliza: emite siempre el discurso del contrato y la soberanía, es decir, el discurso del Estado. Desde luego, se le ha reprochado y se le reprochará ruidosamente que conceda demasiado a ese Estado. Pero, después de todo, para la filosofía y el derecho, para el discurso filosófico jurídico, más vale conceder demasiado al Estado que no darle lo suficiente. Y a la vez que lo censuran por haber dado demasiado al Estado, en sordina le están agradecidos por haber conjurado a cierto enemigo insidioso y bárbaro.

El enemigo –o, mejor, el discurso enemigo al que se dirige Hobbes– es el que se escuchaba en las luchas civiles que, por entonces, desgarraban el Estado inglés. Era un discurso a dos voces. Una decía: "Nosotros somos los conquistadores y ustedes son los vencidos. Nosotros tal vez seamos extranjeros, pero ustedes son domésticos". A lo cual, la otra voz respondía: "Quizás hayamos sido conquistados, pero no permaneceremos en esa situación. Estamos en nuestra patria y ustedes saldrán de ella". Ése es el discurso de la lucha y la guerra civil permanente que Hobbes conjuró al reubicar el contrato por detrás de cualquier guerra y cualquier conquista y salvar así la teoría del Estado. De allí se deduce, desde luego, el hecho de que, a continuación, la filosofía del derecho haya dado a Hobbes, como recompensa, el título senatorial de padre de la filosofía política. Cuando el capitolio del Estado se vio amenazado, un ganso despertó a los filósofos que dormían. Era Hobbes.

Me parece que el discurso (o más bien la práctica) contra el que Hobbes levantaba todo un muro del *Leviatán* apareció -si no por primerísima vez, sí al menos con sus dimensiones esenciales y su virulencia política- en Inglaterra, y sin duda debido a la conjunción de dos fenómenos: en primer lugar, desde luego, la precocidad de la lucha política de la burguesía contra la monarquía absoluta, por un lado, y la aristocracia, por el otro; el segundo fenómeno que se unió a éste fue la conciencia, que

era muy intensa desde hacía siglos y llegaba incluso a las grandes capas populares, del hecho histórico del viejo clivaje de la conquista.

Esta presencia de la conquista normanda de Guillermo, la de 1066 en Hastings, se había manifestado y seguía manifestándose de muchas maneras a la vez, en las instituciones y la experiencia histórica de los sujetos políticos en Inglaterra. Ante todo, era muy explícitamente perceptible en los rituales de poder, porque hasta Enrique VII, vale decir, a principios del siglo XVI, las actas reales establecían con claridad que el rey de Inglaterra ejercía su soberanía en virtud del derecho de conquista. El monarca se afirmaba sucesor del derecho de conquista de los normandos. La fórmula desapareció con Enrique VII. Esa presencia de la conquista se manifestaba también en la práctica del derecho, cuyas actas y procedimientos se desarrollaban en francés, y en la que, asimismo, los conflictos entre jurisdicciones inferiores y tribunales reales eran absolutamente constantes. Formulado desde arriba y en un idioma extranjero, el derecho era en Inglaterra un estigma de la presencia foránea, la marca de otra nación. En esa práctica del derecho, en ese derecho formulado en otra lengua, se unían, por una parte, lo que yo llamaría el *padecimiento lingüístico* de quienes no podían defenderse jurídicamente en su propio idioma y, por la otra, cierta figura extranjera de la ley. En esa doble medida, la práctica del derecho era inaccesible. De allí esta reivindicación, que encontramos muy tempranamente en el medioevo inglés: "Queremos un derecho que sea nuestro, un derecho que se formule en nuestra lengua, que se unifique por abajo, a partir de la ley consuetudinaria que se opone a los estatutos reales". La conquista –tomo las cosas un poco al azar— se manifestaba también en la presencia, la superposición y el enfrentamiento de dos conjuntos legendarios heterogéneos: por un lado, el de los relatos sajones, que eran en el fondo relatos populares, creencias míticas (el retorno del rey Haroldo), cultos de los reyes santos (como el del rey Eduardo), narraciones populares del tipo de Robin Hood (y como ustedes saben, Walter Scott —uno de los grandes inspiradores de Marx—[11] extraerá de esta mitología *Ivanhoe* y cierta cantidad de novelas[12]

---

11 Sobre K. Marx lector de W. Scott, cf.: E. Marx-Aveling, "Karl Marx - Lose Blätter", en *Österreichischer Arbeiter-Kalender fur das Jahr 1895,* pp. 51-54; F. Mehring, *Karl Marx; Geschichte seines Lebens,* Leipzig, Leipziger Buchdruckerei Actiengesellschaft, 1918, XV, 1 (traducción francesa: *Karl Marx. Histoire de sa vie,* París, Éditions Sociales, 1983) [traducción castellana: *Carlos Marx: historia de su vida,* Barcelona, Grijalbo, 1984]; I. Berlin, *Karl Marx,* Londres, T. Butterworth, 1939, cap. XI [traducción castellana: *Karl Marx,* Madrid, Alianza, 1988],

12 La acción de *Ivanhoe* (1819) transcurre en la Inglaterra de Ricardo Corazón de León; *Quentin Durward* (1823) tiene como marco la Francia de Luis XI. Es conocida la influencia de *Ivanhoe* sobre A. Thierry *y* su teoría de los conquistadores *y* los conquistados.

que serán históricamente capitales en la conciencia histórica del siglo XIX). Frente a este conjunto mitológico y popular hallamos, al contrario, una serie de leyendas aristocráticas y *cuasi* monárquicas que se desarrollan en la corte de los reyes normandos y cobran nueva vida en el siglo XVI, en el momento del desarrollo del absolutismo real de los Tudor. Se trata, en esencia, de la leyenda del ciclo artúrico.[13] Desde luego, no es exactamente una leyenda normanda, pero sí está claro que no es sajona. Se trata de la reactivación de viejas leyendas celtas que los normandos encontraron por debajo del estrato sajón de las poblaciones. Era muy natural que aquellos dieran nueva vida a esas leyendas, en beneficio de la aristocracia y la monarquía normandas, a causa de las múltiples relaciones que había entre ellos, en su país de origen, y Bretaña y los bretones: por lo tanto, dos conjuntos mitológicos fuertes, en torno de los cuales Inglaterra soñaba, de modos absolutamente diferentes, su pasado y su historia.

Mucho más importante que todo esto, lo que marcaba la presencia y los efectos de la conquista en Inglaterra era toda una memoria histórica de las rebeliones, cada una de las cuales tenía efectos políticos bien precisos. Algunas de ellas, por otra parte, tenían un carácter racial sin duda bastante pronunciado, como las primeras, por ejemplo, las de Monmouth.[14] Otras (como la que resultó finalmente en la concesión de la Carta Magna) habían resultado en la limitación del poder real y en medidas prácticas de expulsión de los extranjeros (en este caso, menos normandos que gente del Poitou, angevinos, etcétera). Pero se trataba de un derecho del pueblo inglés que estaba ligado a la necesidad de expulsar extranjeros. Había, por lo tanto, toda una serie de elementos que permitían codificar las grandes oposiciones sociales en las formas históricas de la conquista y la dominación de una raza sobre otra. Esa codificación o, en todo caso, los elementos que la permitían eran antiguos. Ya en la Edad

---

13 Se trata del ciclo de tradiciones legendarias y relatos centrados en la figura mítica del soberano bretón, Arturo, jefe de la resistencia a la invasión de los sajones hacia la primera mitad del siglo V. Esas tradiciones y relatos serán reunidos por primera vez, en el siglo XII, por Geoffrey de Monmouth en *De origine et gestis regum Britanniae libri XII* (Heidelberg, 1687) [traducción castellana: *Historia de los reyes de Britania,* Madrid, Editora Nacional, 1984] y, a continuación, por Robert Wace en el *Roman de Brut* (1155) y el *Roman de Rou* (1160-1174): es lo que se llama la "materia de Bretaña", reorganizada por Chrétien de Troyes en *Lancelot y Perceval* [traducción castellana: *El caballero de la carreta*, Madrid, Alianza, 1998; *Perceval,* Madrid, Espasa-Calpe, 1961], en la segunda mitad del siglo XII.

14 Geoffrey de Monmouth cuenta la historia de la nación bretona a partir del primer conquistador, el troyano Brutus; historia que, después de las conquistas romanas, termina en la resistencia de los bretones contra los invasores sajones y la decadencia del reino bretón. Se trata de una de las obras más populares de la Edad Media, que introdujo la leyenda artúrica en las literaturas europeas.

Media, encontramos en las crónicas frases como ésta: "De los normandos descienden los altos personajes de este país; los hombres de baja condición son hijos de los sajones".[15] Es decir que los conflictos —políticos, económicos, jurídicos—, a causa de los elementos que acabo de enumerar, se articulaban con mucha facilidad, y se codificaban y transformaban en un discurso, en unos discursos que eran los de la oposición de las razas. Y de una manera bastante lógica, entre fines del siglo XVI y principios del XVII, cuando aparecieron nuevas formas políticas de lucha entre la burguesía, por un lado, y la aristocracia y la monarquía, por el otro, [esos conflictos] se expresaron una vez más en el vocabulario de la lucha racial. Esta especie de codificación o, al menos, los elementos que estaban prontos para realizarla se pusieron en juego con toda naturalidad. Y si digo codificación, es porque la teoría de las razas no funcionó como una tesis particular de un grupo contra otro. De hecho, en ese clivaje de las razas y en sus sistemas de oposición hay que ver una especie de instrumento, a la vez discursivo y político, que permitía a unos y a otros formular sus propias tesis. En Inglaterra, en el siglo XVII, la discusión jurídico política de los derechos del soberano y los derechos del pueblo se realizó a partir de esa especie de vocabulario [generado por] el acontecimiento de la conquista, la relación de dominación de una raza sobre otra y la rebelión —o la amenaza permanente de rebelión— de los vencidos contra los vencedores. Y entonces vamos a encontrar la teoría de las razas, o el tema de las razas, tanto en las posiciones del absolutismo real como en las de los parlamentarios o parlamentaristas o en las posturas más extremas de los Niveladores *[Levellers]* o los *Diggers*[*]

Encontramos concretamente formulada la primacía de la conquista y la dominación en lo que yo llamaría, en pocas palabras, *el discurso del rey.* Cuando Jacobo I declaró ante la Cámara Estrellada[**] que los reyes se

---

15 En el manuscrito, M. Foucault menciona la "Crónica de Gloucester".

[*] Los *Diggers* (cavadores) eran miembros de un movimiento protocomunista que alcanzó su máximo desarrollo durante la República Inglesa, a mediados del siglo XVII. Pacifistas religiosos, propiciaban la abolición de la propiedad privada de la tierra y sus doctrinas tenían un carácter principalmente económico y social y no político (N. del T.).

[**] *Star Chamber* en inglés, tribunal real creado en 1487 y suprimido en 1641, así llamado porque sesionaba originalmente en un salón con estrellas pintadas en el techo. Tenía una amplia jurisdicción sobre asuntos civiles y criminales y podía infligir torturas a los acusados a fin de obtener su confesión. Actuaba sin jurados, y entre sus facultades se contaba la de sentenciar a los culpables a pagar multas, ser encarcelados y sufrir mutilaciones corporales, pero no podía aplicar la pena de muerte (N. del T.).

sientan en el trono de Dios,[16] se refería sin duda a la teoría teológico política del derecho divino. Pero para él, esta elección divina -que hacía que fuera efectivamente el propietario de Inglaterra— tenía una señal y un aval históricos en la victoria normanda. Y cuando aún era únicamente rey de Escocia, Jacobo I decía que, por haber tomado los normandos posesión de Inglaterra, las leyes del reino eran establecidas por ellos,[17] lo cual tenía dos consecuencias. En primer lugar, que Inglaterra había sido tomada en posesión y, por lo tanto, todas las tierras inglesas pertenecían a los normandos y a su jefe, esto es, el rey. Éste tenía la posesión efectiva, era propietario de la tierra inglesa, en tanto jefe de los normandos. Segundo, el derecho no tenía que ser el derecho común a las diferentes poblaciones sobre las que se ejercía la soberanía; el derecho era la marca misma de la soberanía normanda, era establecido por los normandos y, desde luego, para ellos. Y gracias a una argucia que debía molestar un poco a sus adversarios, el rey, o al menos los partidarios de su discurso, hacían valer una muy extraña pero muy importante analogía. Creo que quien la formuló por primera vez en 1581 fue Blackwood, en un texto que se llama *Apología pro regibus*, en el que dice lo siguiente, que es muy curioso: "Por cierto, hay que comprender la situación de Inglaterra en la época de la invasión normanda como se comprende hoy la situación de América frente a las potencias que todavía no se llamaban coloniales. Los normandos fueron en Inglaterra lo que los europeos son actualmente en

16 "Monarchae proprie sunt judices, quibus juris dicendi potestatem proprie commisit Deus. Nam in throno Dei sedent, unde omnis ea facultas derivata est" (Jacobo I, *Oratio habita in camera stellata* [1616], en *Opera edita a Jacobo Montacuto...,* Francfort del Meno *y* Leipzig, 1689, p. 253). "Nihil est in terris quod non sit infra Monarchiae fastigium. Nec enim solum Dei Vicarii sunt Reges, deique throno insident: sed ab ipso Deo Deorum nomine honorantur" *(Oratio habita in comitis regni ad omnes ordines in palatio albaulae* [1609], en *Opera edita...,* ob. cit., p. 245; sobre el "Divine Right of Kings", véase también el *Basilikon doron, sive De institutione principis,* en ibíd., pp. 63-85).

17 "Et quamquam in aliis regionibus ingentes regii sanguinis factae sint mutationes, sceptri jure ad novos Dominos jure belli translato; eadem tamen illic cernitur in terram et subditos potestatis regiae vis, quae apud nos, qui Dominos numquam mutavimus, Quum spurius ille Normandicus validissimo cum exercitu in Angliam transiisset, quo, obsecro nisi armorum et belli jure Rex factus est? At ille leges dedit, non accepit, et vetus jus, et consuetudinem regni antiquavit, et avitis possessionibus eversis homines novos et peregrinos imposuit, suae militiae comites, quemadmodum hodie pleraque Angliae nobilitas Normannicam prae se fert originem; et leges Normannico scriptae idiomatem facilem testantur auctorem. Nihilominus posteri ejus sceptrum illud hactenus faciliter tenuerunt. Nec hoc soli Normanno licuit: idem jus omnibus fuit, qui ante illum victae Angliae leges dederunt" (Jacobo I, *Jus liberae Monarchiae, sive De mutuis Regis liberi et populi nascendi conditione illi subditi officiis* [1598], en *Opera edita...,* ob. cit., p. 91).

América". Blackwood hacía un paralelo entre Guillermo el Conquistador y Carlos V. A propósito de este último, decía:

> Ha sometido por la fuerza una parte de las Indias occidentales *y* no dejó a los vencidos sus bienes en nuda propiedad sino simplemente en usufructo *y* mediante una prestación. Pues bien, lo que Carlos V hizo en América, *y* que nosotros consideramos perfectamente legítimo porque hacemos lo mismo, no nos engañemos, los normandos lo hicieron en Inglaterra. Los normandos tienen en Inglaterra el mismo derecho que nosotros tenemos en América, es decir, el derecho que corresponde a la colonización.[18]

Y en ese final del siglo XVI tenemos, si no por primera vez, sí al menos una primera vez, creo, una especie de efecto de contragolpe de la práctica colonial sobre las estructuras jurídico políticas de Occidente. Nunca hay que olvidar que la colonización, con sus técnicas y sus armas políticas y jurídicas, trasladó sin duda modelos europeos a otros continentes, pero también tuvo muchos efectos de contragolpe sobre los mecanismos de poder de Occidente, sobre los aparatos, las instituciones y las técnicas de poder. Hubo toda una serie de modelos coloniales que se trasladaron a Occidente e hicieron que éste también pudiera ejercer sobre sí mismo algo así como una colonización, un colonialismo interno.

Así funcionaba el tema de la oposición de las razas en el discurso del rey. El mismo tema de la conquista normanda articuló la réplica que los parlamentarios oponían a ese discurso real. La manera en que los parlamentarios refutaban las pretensiones del absolutismo real también se expresaba en ese dualismo de las razas y el hecho de la conquista. El análisis de los parlamentarios y parlamentaristas comenzaba, de manera paradójica, con una especie de negación de la conquista o, mejor, de envoltura de ésta en un elogio de Guillermo el Conquistador y su legitimidad. Así efectuaban su análisis. Decían: no hay que equivocarse —y en esto podrán ver qué cerca estamos de Hobbes—, Hastings, la batalla, la guerra misma no son importantes. En el fondo, Guillermo era sin duda el rey legítimo. Y era sin duda el rey legítimo, simplemente porque (y entonces se exhumaban una serie de hechos históricos, verdaderos o

---

18 "Carolus quintus imperator nostra memoria partem quandam occidentalium insularum, veteribus ignotam, nobis Americae vocabulo non ita pridem auditam, vi subegit, victis sua reliquit, non mancipio, sed usu, nec eo quidem perpetuo, nec gratuito, ac immuni (quod Anglis obtigit Vilielmi nothi beneficio) sed in vitae tempus annuae prestationi certa lege locationis obligate" (A. Blackwood, *Adversus Georgii Buchanani dialogum, de jure regni apud Scotos, pro regibus apología,* Poitiers, 1581, p. 69).

falsos) Haroldo —aun antes de la muerte de Eduardo el Confesor, que había designado realmente a Guillermo como su sucesor— había jurado que no sería rey de Inglaterra, sino que cedería el trono o aceptaría que Guillermo lo ocupara. De todas maneras, eso no sucedería: muerto Haroldo en la batalla de Hastings, ya no había sucesor legítimo —si se admite la legitimidad de aquél— y, por consiguiente, la corona debía corresponder con toda naturalidad a Guillermo. De modo que éste no resultó ser el conquistador de Inglaterra, sino el heredero de los derechos, y no los derechos de una conquista, sino del reino de Inglaterra tal como existía entonces. Resultó heredero de un reino que estaba unido por una cierta cantidad de leyes, y heredero de una soberanía que estaba limitada por las leyes mismas del régimen sajón. Lo cual hace que lo que legitima la monarquía de Guillermo, según este análisis, sea también lo que limita su poder. Por otra parte, agregan los parlamentaristas, si se hubiera tratado de una conquista, si la batalla de Hastings hubiera provocado verdaderamente una relación de mera dominación de los normandos sobre los sajones, la conquista no habría podido sostenerse. ¿Cómo vamos a suponer —dicen— que unas decenas de miles de desdichados normandos, perdidos en las tierras de Inglaterra, hayan podido mantenerse en ellas y consolidar efectivamente un poder permanente? Los habrían asesinado de cualquier manera en sus camas la noche de la batalla. Ahora bien, al menos en un primer momento, no hubo grandes revueltas, lo que demuestra con claridad que, en el fondo, los vencidos no se consideraban hasta ese extremo como tales y ocupados por los vencedores, sino que reconocían efectivamente en los normandos a personas que podían ejercer el poder. Así, por esa aceptación, por la inexistencia de una matanza de los normandos y la falta de revueltas, convalidaban la monarquía de Guillermo. Y éste, por otra parte, había prestado juramento y el arzobispo de York lo había coronado; en el transcurso de la ceremonia de entrega de la corona, Guillermo se había comprometido a respetar las leyes, sobre las cuales los cronistas dicen que eran leyes buenas, antiguas, aceptadas y aprobadas. En consecuencia, se había atado al sistema de la monarquía sajona previa a él.

En un texto que se llama *Argumentum Anti-Normannicum*[19] y que es representativo de esta tesis, vemos una especie de viñeta que podemos comparar con la del *Leviatán,* dispuesta de la siguiente manera: en una

[19] *Argumentum Anti-Normannicum, or an Argument proving, from ancient histories and records, that William, Duke of Normandy, made no absolute conquest of England by the word, in the sense of our modern writers,* Londres, 1682. Esta obra se atribuyó falsamente a E. Coke.

faja, una batalla, dos tropas armadas (se trata desde luego de los normandos y los sajones en Hastings) y, en medio de ellas, el cadáver del rey Haroldo; por lo tanto, la monarquía legítima de los sajones ha desaparecido realmente. Abajo, una escena de mayor formato representa a Guillermo mientras lo coronan. Pero esa coronación se presenta de la siguiente manera: una estatua llamada Britania tiende a Guillermo un papel en el que se lee "Leyes de Inglaterra".[20] El rey recibe su corona de manos de un arzobispo de York, mientras otro eclesiástico le alcanza un papel que reza "juramento del rey".[21] De modo que con ello se representa con claridad que Guillermo no es realmente el conquistador que pretende ser, sino el heredero legítimo, un heredero cuya soberanía está limitada por las leyes de Inglaterra, el reconocimiento de la Iglesia y el juramento que ha prestado. Winston Churchill, el del siglo XVII, escribía en 1675: "En el fondo, Guillermo no conquistó Inglaterra; son los ingleses quienes conquistaron a Guillermo".[22] Y recién después de esa transferencia —perfectamente legítima— del poder sajón al rey normando, dicen los parlamentaristas, comenzó verdaderamente la conquista, es decir, todo un juego de despojos, exacciones, abusos de derecho. La conquista fue ese prolongado desvío que siguió a la instalación de los normandos y que organizó en Inglaterra lo que en ese momento se llama, justamente, *normandismo* o *yugo normando*,[23] vale decir, un régimen político sistemáticamente disimétrico y sistemáticamente favorable a la aristocracia y la monarquía normandas. Y contra ese *normandismo* —y no contra Guillermo— se produjeron todas las revueltas de la Edad Media; contra esos abusos, conectados con la monarquía normanda, se impusieron los derechos del Parlamento, verdadero heredero de la tradición sajona; contra ese *normandismo*, posterior a Hastings y al advenimiento de Guillermo, lucharon los tribunales inferiores cuando querían imponer decididamente el *derecho consuetudinario*[*] contra los estatutos

---

20 "The excellent and most famous Laws of St. Edward."

21 "Coronation Oath." Para la ilustración de esta viñeta, véase "An Explanation of the Frontispiece", in *Argumentation Anti-Normannicum...,* ob. cit., 4 p. s. fol.

22 W. S. Churchill, *Divi Britannici, being a remark upon the lives of all the Kings of this Isle, from the year of the world 2855 unto the year of grace 1660,* Londres, 1675, fol. 189-190.

23 La teoría del "Norman yoke" (o del "Norman bondage") había sido difundida, durante los siglos XVI *y* XVII, por escritores políticos (Blackwood, etcétera), los "Elizabethan Chroniclers" (Holinshed, Speed, Daniel, etcétera), la "Society of Antiquarians" (Selden, Harrison, Nowell) y los juristas (Coke, etcétera), con el objetivo de "glorify the pre-Norman past", antes de la invasión *y* la conquista.

[*] Manuscrito: "Common Law".

reales. También contra él se está desarrollando la lucha actual, la del siglo XVII.

Ahora bien, ¿qué es ese viejo derecho sajón que, según vemos, fue aceptado de hecho y de derecho por Guillermo y al que vemos también que los normandos quisieron sofocar o tergiversar en los años que siguieron a la conquista y que, con la Carta Magna, la institución del Parlamento y la revolución del siglo XVII, se intentó restablecer? Pues bien, se trata de cierta ley sajona. Y aquí actuó de manera importante la influencia de un jurista que se llamaba Coke y que pretendía haber descubierto, que había descubierto efectivamente, un manuscrito del siglo XIII que, a su juicio, era la formulación de las viejas leyes sajonas,[24]cuando en realidad, con el título de *Los espejos de la justicia,*[25] se trataba de la exposición de una serie de prácticas de jurisprudencia, derecho privado y público, de la Edad Media. Coke le hizo cumplir el papel de exposición del derecho sajón. Este derecho sajón se imaginaba, a la vez, como la ley originaria e históricamente auténtica —de allí la importancia de ese manuscrito— del pueblo sajón, que elegía a sus jefes, tenía sus propios jueces[**] y sólo reconocía el poder del rey en tiempos de guerra, como jefe de guerra, y de ninguna manera en el ejercicio de una soberanía absoluta e incontrolada sobre el cuerpo social. Se trataba, por lo tanto, de una figura histórica que —mediante las investigaciones sobre las antigüedades del derecho— se intentaba fijar en una forma históricamente precisa. Pero, al mismo tiempo, ese derecho sajón aparecía y se caracterizaba

---

24 "I have a very auntient and learned treatise of the Lawes of this kingdome whereby this Realme was governed about 1100 years past, of the title and subject of which booke the Author shaltel you himself in these words. Which Summary I have intituled 'The Mirrors of Iustice', according to the vertues and *substances embellies* which I have observed, and which have been used by holy customs since the time of King Arthur and C. [...] In this booke in effect appeareth the whole frame of the auntient common Lawes of this Realme" (E. Coke, *La Neuf.me Part des Reports de S. Edv. Coke,* Londres, 1613, Prefacio: "Lectori/To the Reader", fol. 1-32, s.p. Cf. también *La Tierce Part des Reports de S. Edv. Coke,* Londres, 1602, Prefacio, fol. 9-17; *La Huictieme Part des Reports de S. Edv. Coke,* Londres, 1611, Prefacio; *La Dix.me Part des Reports de S. Edv. Coke*, Londres, 1614, Prefacio, fol. 1-48, para la exposición de la historia "of the national Lawes of their native country". Hay que señalar que Coke también se referirá a los *Mirrors of Iustice* en sus *Institutes.* Véase en particular *The Fourth Part of the Institutes of the Laws of England,* Londres, 1644, capítulos VIII, XI, XIII y XXXV; pero, sobre todo, *The Second Part of the Institutes of the Laws of England,* Londres, 1642, pp. 5-78).

25 *The Mirror of Justice* es un texto escrito originalmente en francés a fines del siglo XIV, probablemente por Andrew Horn. Una traducción inglesa de 1646 hará de él una de las referencias fundamentales para todos los partidarios, tanto parlamentaristas como radicales revolucionarios, del *"Common Law".*

** Manuscrito: "eran sus propios jueces" en lugar de "tenía sus propios jueces".

como la expresión misma de la razón humana en estado natural. Juristas como Selden,[26] por ejemplo, hacían notar que era un derecho maravilloso y muy cercano a la razón humana, porque en el orden civil era muy semejante al de Atenas y en el orden militar bastante similar al de Esparta. En cuanto al contenido de las leyes religiosas y morales, el Estado sajón habría llegado casi al mismo nivel que las leyes de Moisés. Atenas, Esparta, Moisés: el sajón era, desde luego, el Estado perfecto. Los "sajones llegaron a ser" (dice un texto de 1647) "en parte como los judíos, distintos de todos los demás pueblos: sus leyes eran honorables en cuanto tales y su gobierno era como el reino de Dios, cuyo yugo es cómodo y cuya carga es leve".[27] De modo que, como ven, el historicismo que se oponía al absolutismo de los Estuardo se inclinaba hacia una utopía fundadora, en la que se mezclaban a la vez la teoría de los derechos naturales, un modelo histórico valorizado y el sueño de una especie de reino de Dios. Y esta utopía del derecho sajón, supuestamente reconocido por la monarquía normanda, debía convertirse en el basamento jurídico de la nueva república que los parlamentarios querían establecer.

Vamos a encontrar, una tercera vez, el hecho mismo de la conquista, pero ahora en la posición radical de quienes más se opusieron, no sólo a la monarquía sino, incluso, a los parlamentaristas, es decir, en el discurso más pequeño burgués o, si lo prefieren, más popular de los Niveladores, los *Diggers,* etcétera. Pero esta vez, el historicismo sólo llega en su límite extremo a volcarse a esa especie de utopía de los derechos naturales de la que hablaba hace un momento. En el fondo, en los Niveladores vamos a encontrar, en cierta forma al pie de la letra, la tesis misma del absolutismo real. Los Niveladores van a decir esto:

> Efectivamente, la monarquía tiene razón cuando dice que hubo invasión, derrota y conquista. Es cierto, hubo una conquista y de ella hay que

---

26 M. Foucault se refiere probablemente a *An Historical Discourse of the uniformity of Government of England. The First Part,* Londres, 1647, dos tomos, redactado por Nathaniel Bacon a partir de los manuscritos de John Selden (véase *An Historical and Political Discourse of the Laws and Government of England... collected from some manuscript notes of John Selden... by Nathaniel Bacon*, Londres, 1689). Con respecto a los sajones, Selden dice que "their judicial were very suitable to the Athenian, but their military more like the Lacedemonian" (p. 15; véanse los capítulos IV-XLIII). De J. Selden, cf. también *Analecton Anglobritannicon libri duo*, Francfort, 1615; *Jani Anglorum,* in *Opera omnia latina et anglica,* Londres, 1726, vol. II.

27 "Thus the Saxons become somewhat like the Jewes, divers from all other people; their lawes honourable for the King, easie for the subject; and their government above all other likest unto that of Christs Kingdome, whose yoke is easie, and burthen light: but their motion proved so irregular as God was pleased to reduce them by another way" *(An Historical Discourse...,* ob. cit., pp. 112-113).

> partir. Pero la monarquía absoluta se vale del hecho de la conquista para ver en ella el fundamento legítimo de sus derechos. Nosotros, al contrario, porque vemos [que hubo] conquista, porque se produjo efectivamente la derrota de los sajones frente a los normandos, sostenemos que es preciso considerar que esa derrota y esa conquista no son en modo alguno el punto de partida del derecho —y del derecho absoluto—, sino de un estado de ausencia de derecho que invalida todas las leyes y diferencias sociales que marcan a la aristocracia, el régimen de propiedad, etcétera.

Tal como funcionan en Inglaterra, todas las leyes —quien dice esto es John Warr, en un texto llamado *La corrupción y la deficiencia de* las *leyes inglesas*— deben considerarse "como *tricks,* trampas, maldades".[28] Las leyes son trampas: no son en absoluto límites del poder, sino instrumentos de poder; no medios de que reine la justicia, sino herramientas para velar por ciertos intereses. Por consiguiente, el objetivo primero de la revolución debe ser la supresión de todas las leyes posnormandas, en la medida en que, de manera directa o indirecta, consolidan el *Norman yoke,* el yugo normando. Las leyes, decía Lilburne, están hechas por los conquistadores.[29] Supresión, por ende, de todo el aparato legal.

En segundo lugar, supresión también de todas las diferencias que oponen a la aristocracia —y no sólo a ella, sino a la aristocracia y al rey, el rey como uno de los aristócratas— al resto del pueblo, dado que los nobles y el rey no tienen con éste una relación de protección sino una mera y constante relación de rapiña y robo. Lo que se extiende sobre el pueblo no es la protección real; es la exacción nobiliaria, con la que el rey se beneficia y que el rey garantiza. Guillermo y sus sucesores, decía Lilburne, hicieron de sus compañeros de bandolerismo, pillaje y robo,

---

[28] "The laws of England are full of tricks, doubts and contrary to themselves; for they were invented and established by the Normans, which were of all nations the most quarrelsome and most fallacious in contriving of controversies and suits" (J. Warr, *The Corruption and. Deficiency of the Laws of England* Londres, 1649, p. 1; cf. en particular los capítulos II y III. Véase también *Administration Civil and Spiritual in Two Treatises,* Londres, 1648, I, § XXXVII). Señalemos que la frase de Warr es citada en parte por Ch. Hill en *Puritanism and Revolution,* Londres, Secker and Warburg, 1958, p. 78.

[29] Véase en particular J. Lilburne, *The Just Mans Justification,* Londres, 1646, pp. 11-13; véanse también *A Discourse betwixt John Lilburne, close prisoner in the Tower of London, and Mr. Hugh Peters,* Londres, 1649; *Englands Birth-right Justified against all arbitrary usurpation,* Londres, 1645; *Regall Tyrannie Discovered,* Londres, 1647; *Englands New Chains Discovered,* Londres, 1648. La mayoría de los panfletos de los Niveladores se presentan en W. Haller y G. Davies (comps.), *The Levellers Tracts 1647-1653,* Nueva York, Columbia University Press, 1944.

duques, barones y lores.[30] Por consiguiente, el régimen de la propiedad es aun hoy el régimen belicoso de la ocupación, la confiscación y el saqueo. Todas las relaciones de propiedad —como la totalidad del sistema legal— deben reconsiderarse, replantearse desde cero. Las relaciones de propiedad son completamente inválidas debido a la conquista.

En tercer lugar, tenemos la prueba —dicen los *Diggers*— de que el gobierno, las leyes y el estatuto de la propiedad no son, en el fondo, sino la continuación de la guerra, la invasión y la derrota, en el hecho de que el pueblo siempre comprendió como efectos de la conquista sus gobiernos, sus leyes y sus relaciones de propiedad. En cierto modo, el pueblo denunció incesantemente el carácter de pillaje de la propiedad, de exacción de las leyes y de dominación del gobierno. Y lo mostró simplemente porque no dejó de rebelarse —y la rebelión no es para los *Diggers* sino la otra cara de la guerra, cuya cara permanente la constituyen la ley, el poder y el gobierno—. Ley, poder y gobierno son la guerra, la guerra de unos contra otros. La rebelión, por lo tanto, no va a ser la ruptura de un sistema pacífico de leyes por una causa cualquiera. Va a ser el reverso de una guerra que el gobierno no cesa de librar. El gobierno es la guerra de unos contra los otros; la rebelión va a ser la guerra de estos otros contra los primeros. Desde luego, hasta el momento, las rebeliones no tuvieron éxito, no sólo porque triunfaron los normandos, sino también porque los ricos se beneficiaron, por consiguiente, con el sistema normando y aportaron su traicionera ayuda al *normandismo.* Hubo traición de los ricos, hubo traición de la Iglesia. Y aun los elementos que los parlamentarios destacan como una limitación del derecho normando -aun la Carta Magna, el Parlamento, la práctica de los tribunales—, todo eso, en el fondo, pertenece, ahora y siempre, al accionar del sistema normando y sus exacciones; simplemente con la ayuda de una parte de la población, la más favorecida y rica, que traicionó la causa sajona y se pasó del lado de los normandos. En realidad, todo lo que es aparente concesión no fue más que traición y artimaña de guerra. Por consiguiente, lejos de decir con los parlamentarios que hay que seguir adelante con las leyes e impedir que el absolutismo real prevalezca contra ellas, los Niveladores y los *Diggers* van a decir que hay que liberarse de las leyes mediante una guerra que responda a la guerra. Hay que librar la guerra civil hasta el final, contra el poder normando.

---

30. Guillermo el Conquistador y sus sucesores "made Dukes, Earles, Barrons and Lords of their fellow Robbers, Rogues and Thieves" (*Regall Tyrannie...,* ob. cit., p. 86). La atribución de este panfleto a J. Lilburne no es segura; es probable que R. Overton colaborara en su redacción

A partir de ahí, el discurso de los Niveladores va a estallar en varias direcciones que, en su mayor parte, carecieron de una elaboración profunda. Una fue una dirección propiamente teológico racial, es decir, un poco a la manera de los parlamentaristas: "Retorno a las leyes sajonas, que nos pertenecen y son justas, porque son también leyes de la naturaleza". Vemos aparecer además otra forma de discurso, que queda parcialmente en suspenso y dice lo siguiente: el régimen normando es un régimen de pillaje y exacción, es la sanción de una guerra; ¿y qué encontramos bajo ese régimen? Hallamos, históricamente, las leyes sajonas. Entonces, ¿no podríamos hacer el mismo análisis con las leyes sajonas? ¿No eran éstas, también, la sanción de una guerra, una forma de pillaje y exacción? ¿El régimen sajón no era, en definitiva, un régimen de dominación, lo mismo que el normando? Por consiguiente, ¿no habrá que remontarse aun más lejos y decir —es lo que encontramos en algunos textos de los *Diggers*—[31] que en el fondo la dominación comienza con cualquier forma de poder, vale decir que no hay formas históricas de poder, cualesquiera sean, que no puedan analizarse en términos de dominación de unos sobre otros? Esta formulación, desde luego, queda en suspenso. La encontramos a modo de frases finales; concretamente, éstas nunca dieron lugar a un análisis histórico ni a una práctica política coherente. No por ello deja de ser menos cierto que aquí vemos formularse por primera vez la idea de que ninguna ley, cualquiera sea, ninguna forma de soberanía, cualquiera sea, ningún tipo de poder, cualquiera sea, deben analizarse en términos del derecho natural y la constitución de la soberanía, sino como el movimiento indefinido —e indefinidamente histórico— de las relaciones de dominación de unos sobre los otros.

Si insistí mucho en ese discurso inglés alrededor de la guerra de razas, es porque creo que en él vemos funcionar, por primera vez en la modalidad política y la modalidad histórica, al mismo tiempo como programa de acción política y como búsqueda de saber histórico, el esquema binario, un esquema binario determinado. El esquema de la oposición entre los ricos y los pobres ya existía, sin duda, y había escandido la percepción de la sociedad tanto en la Edad Media como en las ciudades griegas. Pero

---

31 Los textos más conocidos de los *Diggers* a los cuales podría referirse aquí M. Foucault son dos manifiestos anónimos: *Light Shining in Buckinghamshire,* s.l., 1648; *More Light Shining in Buckinghamshire,* s.l., 1649. Cf. también G. Winstanley y otros, *To his Excellency the Lord Fairfax and the Counsell of Warre the brotherly request of those that are called Diggers sheweth,* Londres, 1650; G. Winstanley, *Fire in the Bush,* Londres, 1650; *The Law of Freedom in a Platform, or True Magistraey Restored,* Londres, 1652 (cf. G. H. Sabine [comp.], *The Works of Gerrard Winstanley, with an appendix of documents relating to the Digger Movement,* Ithaca, NY, Cornell University Press, 1941).

era la primera vez que un esquema binario no era meramente una manera de articular una queja, una reivindicación, de constatar un peligro. Era la primera vez que el esquema binario que escandía la sociedad podía expresarse, ante todo, en los elementos de la nacionalidad: lengua, país de origen, costumbres ancestrales, densidad de un pasado común, existencia de un derecho arcaico, redescubrimiento de las viejas leyes. Un esquema binario que, por otra parte, permitía descifrar, en toda su longitud histórica, todo un conjunto de instituciones junto con su evolución. Permitía igualmente analizar las instituciones actuales en términos de enfrentamiento y guerra, a la vez sabia e hipócritamente, pero también violentamente librada entre las razas. Por último, un esquema binario que no fundaba la rebelión meramente en el hecho de que la situación de los más desdichados se hubiera tornado intolerable, lo que hacía preciso, por lo tanto, que se rebelaran porque no podían hacerse oír (ése era, si así lo quieren, el discurso de las revueltas de la Edad Media). Ahora tenemos una rebelión que va a formularse como una especie de derecho absoluto: tenemos derecho a rebelarnos, no porque no hayamos podido hacernos oír y sea necesario romper el orden si queremos restablecer una justicia más justa. La rebelión se justifica ahora como una especie de necesidad de la historia: responde a cierto orden social que es el de la guerra, a la que pondrá fin como una peripecia última.

Por consiguiente, la necesidad lógica e histórica de la rebelión se inscribe dentro de todo un análisis histórico que saca a la luz la guerra como rasgo permanente de las relaciones sociales, como trama y secreto de las instituciones y los sistemas de poder. Y yo creo que ése era el gran adversario de Hobbes. Éste dispuso todo un frente del *Leviatán* contra el adversario de cualquier discurso filosófico jurídico que fundara la soberanía del Estado. Contra esto, entonces, dirigía Hobbes su análisis del nacimiento de la soberanía. Y si quiso eliminar la guerra con tanta vehemencia, es porque quería, de una manera precisa y puntual, eliminar el terrible problema de la conquista inglesa, categoría histórica dolorosa, categoría jurídica difícil. Había que evitar ese problema de la conquista, alrededor del cual se habían dispersado en definitiva todos los discursos y todos los programas políticos de la primera mitad del siglo XVII. Eso era lo que había que eliminar; y en términos más generales y a más largo plazo, había que suprimir lo que yo llamaría *historicismo político,* es decir, esa especie de discurso que vemos perfilarse a través de las discusiones que les mencioné, que se formula en algunas de las fases más radicales y consiste en decir lo siguiente: desde el momento en que estamos frente a relaciones de poder, no estamos en el derecho ni en la soberanía; estamos en la dominación, en esa relación históricamente indefinida, indefinidamente densa y múltiple de la dominación. No se sale de la dominación;

por lo tanto, no se sale de la historia. El discurso filosófico jurídico de Hobbes fue una manera de bloquear ese historicismo político que era, en consecuencia, el discurso y el saber efectivamente activos en las luchas políticas del siglo XVII. Se trataba de bloquearlo, exactamente como en el siglo XIX el materialismo dialéctico también bloquearía el discurso del historicismo político. El historicismo político tropezó con dos obstáculos: en el siglo XVII, el del discurso filosófico jurídico que intentó descalificarlo; en el siglo XIX, el del materialismo dialéctico. La operación de Hobbes consistió en conjugar todas las posibilidades, aun las más extremas, del discurso filosófico jurídico, para silenciar el discurso del historicismo político. Pues bien, yo querría hacer a la vez la historia y el elogio de ese discurso del historicismo político.

Clase del 11 de febrero de 1976

El relato de los orígenes — El mito troyano — La herencia de Francia — Franco-Gallia — *La invasión, La historia y el derecho público — El dualismo nacional — El saber del príncipe* — Estado de Francia *de Boulainvilliers — La escribanía tribunalicia, el despacho y el saber de la nobleza. — Un nuevo sujeto de la historia — Historia y constitución.*

VOY A EMPEZAR con un relato que circuló en Francia desde principios de la Edad Media, o casi, y hasta el Renacimiento: me refiero a la historia de los franceses que descendían de los francos y de los francos mismos, que eran troyanos y que, conducidos por el rey Francus, hijo de Príamo, se habían marchado de Troya en el momento del incendio de la ciudad, para refugiarse en un primer momento en las orillas del Danubio y luego en Germania, hasta encontrar o, mejor, fundar finalmente su patria en Francia. No me interesa tratar de saber qué podía significar ese relato en la Edad Media o el papel que podía tener esta leyenda del periplo y, a la vez, la fundación de la patria. Quiero simplemente examinar el siguiente punto: de todas formas, es sorprendente que ese relato haya podido ser retomado, haya podido seguir circulando en una época como el Renacimiento.[1] De ninguna manera debido al carácter fantástico de las dinastías o los hechos históricos a los que se refería, sino más bien porque en esa leyenda hay, en el fondo, una elisión total de Roma y de la Galia, en primer lugar, de la Galia enemiga de Roma, de la Galia que invade Italia y

[1] Desde la *Historia Francorum* del pseudo Fredegario (727) hasta la *Fracíadada* de Ronsard (1572), se conocen, al menos, unos cincuenta testimonios sobre la leyenda del origen troyano de los francos. O bien M. Foucault se refiere a esta tradición o bien se apoya en un texto determinado que podría ser el que menciona A. Thierry en *Récits des temps mérovingiens, précédés de Considérations sur l'histoire de France*, Paris, 1840, es decir: *Les Grandes Chroniques de Saint-Denis* (redactadas en la segunda mitad del siglo XII y publicadas por Paulin Paris en 1836; reedición de J. Viard en 1920). Puede leerse una gran parte de esos relatos en Dom M. Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France,* París, 1739-1752, tomos II y III.

pone sitio a Roma; elisión, también, de la Galia como colonia romana, elisión de César y de la Roma imperial. Y elisión, por consiguiente, de toda una literatura romana que, sin embargo, era perfectamente conocida en la época.

Yo creo que sólo se puede comprender la elisión de Roma en la narración troyana si se renuncia a considerar ese relato de los orígenes como una especie de tentativa de historia que aún está enredada en viejas creencias. Me parece, al contrario, que es un discurso que tiene una función precisa, que no consiste tanto en contar el pasado o decir los orígenes como en expresar el derecho, expresar el derecho del poder: es, en el fondo, una lección de derecho público. Creo que ese relato circuló en cuanto lección de derecho público. Y porque se trata, en el fondo, de una lección de derecho público, Roma está ausente. Pero también está presente en una forma en cierto modo desdoblada, desplazada, paralela: Roma está ahí, pero en espejo e imagen. En efecto, decir que los francos también son, como los romanos, fugitivos de Troya, decir que Francia es, en cierto modo, la otra rama del tronco troyano, frente a la que sería la rama romana, es decir dos o tres cosas que política y jurídicamente son, creo, importantes.

Decir que los francos también son, como los romanos, fugitivos de Troya, significa, en primer lugar, que, desde el día en que el Estado romano (que no era, después de todo, más que un hermano, o a lo sumo un hermano mayor) desaparece, los otros hermanos —los menores— son quienes, con toda naturalidad, lo heredan en función del derecho de gentes. Francia, por una especie de derecho natural y reconocido por todos, sucede al Imperio. Y esto quiere decir dos cosas. Ante todo, que el rey de Francia hereda, sobre sus súbditos, derechos y poderes que eran los del emperador romano sobre los suyos: la soberanía del rey de Francia resulta ser del mismo tipo que la del emperador romano. El derecho del rey es el derecho romano. Y la leyenda de Troya es una manera de relatar con imágenes, o de poner en imágenes, el principio que había sido formulado en la Edad Media, en particular por Boutillier, cuando decía que el rey de Francia era emperador en su reino.[2] Tesis importante, como podrán darse cuenta, porque se trata, en suma, del acompañamiento histórico mítico, a lo largo de todo el Medioevo, del desarrollo del poder real que se efectúa al modo del *imperium* romano y mediante la

---

2 "Sabed que él es emperador en su reino *y* puede hacer todo lo que corresponda al derecho imperial" (J. Boutillier, *Somme rurale, ou le Grand Coutumier général de pratiques civiles* [siglo XIV], Brujas, 1749). Ese texto, en la edición de 1611, es citado por A. Thierry en *Considérations sur l'histoire de France,* ob. cit.

revitalización de los derechos imperiales que se habían codificado en la época de Justiniano.

Pero decir que Francia es heredera del Imperio significa decir, también, que Francia, hermana o prima de Roma, tiene derechos que son iguales a los de la propia Roma. Vale decir que Francia no depende de una monarquía universal que, tras el Imperio, quiera resucitar el Imperio Romano. Francia es tan imperial como todos los demás descendientes del Imperio Romano; es tan imperial como el Imperio Alemán; nada la subordina a los Césares germánicos. Ningún vínculo de vasallaje puede atarla legítimamente a la monarquía de los Habsburgo y subordinarla, por consiguiente, a los grandes sueños de monarquía universal que ella expresaba en ese momento. Ésa era la razón por la cual, en esas condiciones, era necesaria la elisión de Roma. Pero también había que elidir la Galia romana, la de César y la de la colonización, para que Galia y los sucesores de los galos no pudiesen aparecer en modo alguno, todavía y siempre, como si estuvieran subordinados a un imperio. Y también había que elidir las invasiones francas, que rompían desde adentro la continuidad con el Imperio Romano. La continuidad interna desde el *imperium* romano hasta la monarquía francesa excluía la ruptura de las invasiones. Pero la no subordinación de Francia al Imperio, a los herederos del Imperio (y, en particular, a la monarquía universal de los Habsburgo), implicaba que no se manifestara su subordinación a la antigua Roma; por lo tanto, que la Galia romana desapareciese; en otras palabras, que Francia fuera algo así como otra Roma —y otra quería decir independiente de ella, pero Roma a pesar de todo—. El absolutismo del rey, entonces, valía en Francia como en la misma Roma. Ésa es, en términos generales, la función de las lecciones de derecho público que podemos encontrar en la reactivación o la prosecución de esa mitología troyana hasta bien entrado el Renacimiento, una época en que, sin embargo, los textos romanos sobre la Galia, la Galia romana, eran bien conocidos.

A veces se dice que las guerras de religión fueron las que permitieron trastocar esas viejas mitologías (que, a mi juicio, eran una lección de derecho público) e introdujeron por primera vez el tema de lo que Augustin Thierry llamaría más adelante la "dualidad nacional",[3] el tema, si lo prefieren, de dos grupos hostiles que constituyen la subestructura permanente del Estado; no creo, sin embargo, que eso sea absolutamente exacto. Cuando se dice que las guerras de religión permitieron pensar la dualidad nacional, se hace referencia a un texto de François Hotman,

3 A. Thierry, *Considérations sur l'histoire...,* ob. cit., p. 41 (edición de 1868).

Franco-Gallia,[4] que data de 1573, y cuyo título mismo parece indicar con claridad que el autor pensaba en una especie de dualidad. En efecto, en ese texto, Hotman retoma la tesis germánica que circulaba en ese momento en el imperio de los Habsburgo y que era, en el fondo, el equivalente, el símil, el espejo de la tesis troyana que circulaba en Francia. Esa tesis germánica, que se había formulado unas cuantas veces, en particular por obra de un tal Beatus Rhenanus, dice lo siguiente:

> Nosotros, los alemanes, no somos romanos, somos germanos. Pero, a causa de la forma imperial que hemos heredado, somos los sucesores naturales y jurídicos de Roma. Ahora bien, los francos que invadieron la Galia son germanos como nosotros. Es indudable que, al invadirla, abandonaron su Germania natal; pero, por un lado, en la medida en que eran germanos, siguieron siéndolo. Por consiguiente, permanecen dentro de nuestro *imperium*; y como, por el otro, invadieron y ocuparon la Galia y vencieron a los galos, ejercen naturalmente, sobre esa tierra de conquista y colonización, el *imperium,* el poder imperial con el que, en cuanto germanos, están revestidos de manera eminente. Por ende, la Galia, la tierra gala, la Francia actualmente, está, a la vez por un derecho de conquista *y* victoria y por el origen germánico de los francos, doblemente subordinada a la monarquía universal de los Habsburgo.[5]

Ésa es la tesis que, curiosa y hasta cierto punto naturalmente, François Hotman va a retomar y reintroducir en Francia en 1573. A partir de ese momento, y por lo menos hasta principios del siglo XVII, conocerá un éxito considerable. Hotman retoma la tesis alemana y dice: "En efecto, los francos que, en un momento dado, invadieron la Galia y constituyeron una nueva monarquía, no son troyanos; son germanos. Vencieron a los romanos y los expulsaron". Reproducción más o menos literal de la tesis germánica de Rhenanus. Digo "más o menos" porque, pese a todo, hay una diferencia que es fundamental: Hotman no dice que los francos

---

4 F. Hotman, *Franco-Gallia*, Ginebra, 1573 (traducción francesa: *La Gaule françoise,* Colonia, 1574; reedición: *La Gaule française,* París, Fayard, 1981).

5 Cf. *Beati Rhenani Germanicarum libri tres,* Basilea, 1531. De todas formas, hay que remitirse a la edición de Ulm de 1693 para encontrar, en el comentario y las notas redactadas por los miembros del Colegio Histórico Imperial, la genealogía y la alabanza de la "Europae Corona" de los Habsburgo (cf. *Beati Rhenani libri tres Institutionum Rerum Germanicarum nov-antiquarum, historico-geographicarum, juxta primarium Collegi Historici Imperialis scopum illustratarum,* Ulm, 1693, en particular pp. 569-600. Véanse también los comentarios anexados a la edición de Estrasburgo, 1610).

vencieron a los galos; dice que, tras una larga guerra, vencieron a los romanos.[6]

La tesis de Hotman es importante, sin lugar a dudas, porque introduce, más o menos en la misma época en que lo vemos aparecer en Inglaterra, el tema fundamental de la invasión (que es a la vez la cruz de los juristas y la noche de los reyes), durante la cual unos Estados desaparecen y otros nacen. En efecto, los debates jurídico políticos van a entablarse en torno de este aspecto. En lo sucesivo, a partir de esa discontinuidad fundamental, es evidente que ya no se podrá repetir una lección de derecho público cuya función sea garantizar el carácter ininterrumpido de la genealogía de los reyes y de su poder. De aquí en adelante, el gran problema del derecho público va a ser el problema de lo que un sucesor de Hotman, Étienne Pasquier, llama la "otra sucesión",[7] vale decir: ¿qué pasa cuando un Estado sucede a otro? ¿Qué pasa —y qué hay con el derecho público y el poder de los reyes— desde el momento en que los Estados no se suceden por [el efecto de] una especie de continuidad que nada interrumpe, sino que nacen, tienen su etapa de poderío, luego su decadencia y finalmente desaparecen por completo? Hotman planteó efectivamente ese problema —pero no me parece que haya planteado un problema diferente, muy diferente, si así lo quieren, del correspondiente a la naturaleza cíclica y la vida precaria de los Estados—, el problema de las dos naciones extranjeras* dentro del Estado. De una manera general, por otra parte, ninguno de los autores contemporáneos de las guerras de religión admitió la idea de que una dualidad —de raza, de origen, de nación— atravesara la monarquía. Era imposible porque, por un lado, los partidarios de una religión única —que planteaban, desde luego, el principio de "una fe, una ley, un rey"— no podían reivindicar la unidad religiosa si admitían a la vez una dualidad interna de la nación; por el otro, quienes, al contrario, exigían la posibilidad de la elección religiosa, la libertad de conciencia, sólo podían lograr que se admitiera su tesis con la condición de decir: "Ni la libertad de conciencia ni la posibilidad de elección religiosa ni la existencia misma de dos religiones en el cuerpo de una nación pueden comprometer, en ningún caso, la unidad del Estado. La libertad de conciencia no hace mella en la unidad del Estado". Por lo tanto, ya se adoptara la tesis de la unidad religiosa o, al contrario, se

---

6 Cf. F. Hotman, *Franco-Gallia,* ob. cit., cap. IV: "De ortu Francorum, qui Gallia occupata, eius nomen in Franciam vel Francogalliam mutarunt" (pp. 40-52 de la edición de 1576).

7 É. Pasquier, *Recherches de la France,* París, 1560-1567, tres volúmenes. Pasquier fue discípulo de Hotman.

* Manuscrito: en lugar de "el problema de las dos naciones extranjeras", "el problema de que en Francia haya habido dos naciones extranjeras".

sostuviera la posibilidad de una libertad de conciencia, la tesis de la unidad del Estado se fortaleció a lo largo de las guerras de religión.

Al contar su historia, Hotman quiso decir algo muy distinto. Su relato era una manera de proponer un modelo jurídico de gobierno opuesto al absolutismo romano que la monarquía francesa quería reconstituir. La historia del origen germánico de la invasión es una manera de decir: "No, no es cierto, el rey de Francia no tiene derecho a ejercer sobre sus subditos un *imperium* de tipo romano". El problema de Hotman, entonces, no es la disyunción de dos elementos heterogéneos en el pueblo; es la delimitación interna del poder monárquico.[8] Por eso la manera en que cuenta la fábula, cuando dice:

> Los galos y los germanos eran, de hecho, en el origen, pueblos hermanos. Se habían establecido en dos regiones aledañas, a uno y otro lado del Rin. En consecuencia, cuando los germanos entren a Galia, su ingreso no tendrá el carácter de una invasión extranjera. En realidad, casi será como llegar a su casa o, en todo caso, a la de sus hermanos.[9] Pero entonces, ¿quiénes eran los extranjeros para los galos? Los extranjeros eran los romanos, que habían impuesto, mediante la invasión y la guerra (la guerra relatada por César),[10] un régimen político que era el del absolutismo; ellos, los extranjeros, habían establecido algo extranjero aun para la Galia: el *imperium* romano. Los galos resistieron durante varios siglos, pero de una manera que prácticamente no les dio ningún éxito. En definitiva, fueron sus hermanos germánicos quienes, hacia los siglos IV y V, comenzaron a librar, en favor de los hermanos galos, una guerra que fue de liberación. Y los germanos, por lo tanto, no llegaron como invasores, sino como un pueblo hermano que ayudaba a un pueblo hermano a liberarse de los invasores, y de los invasores romanos.[11]

Así tenemos a los romanos expulsados y a los galos liberados; y éstos no forman con los hermanos germánicos más que una y la misma nación, cuya constitución y cuyas leyes fundamentales —como empiezan a señalarlo los juristas de la época— son las leyes fundamentales de la sociedad germánica. Vale decir: soberanía del pueblo que se reúne regularmente en el campo de Marte o las asambleas de

---

8 "Semper reges Franci habuerunt [...] non tyrannos, aut carnefices: sed libertatis suae custodes, praefectos, tutores sibi constituerunt" (F. Hotman, *Franco-Gallia,* ob. cit. [1576], p. 54).

9 Cf. ibíd., p. 62.

10 Julio César, *Commentarii de bello gallico,* cf. en particular libros VI, VII y VIII.

11 F. Hotman, *Franco-Gallia,* ob. cit. [1576], pp. 55-62.

mayo; soberanía del pueblo que elige a su rey como quiere y lo destituye cuando lo juzga necesario; soberanía de un pueblo que sólo está regido por magistrados cuyas funciones son temporarias y siempre están a disposición del consejo. Y es esta constitución germánica la que los reyes violaron *a posteriori,* para terminar por construir ese absolutismo del que la monarquía francesa del siglo XVI daba testimonio.[12] Lo cierto es que en la historia relatada por Hotman no se trata en modo alguno de establecer una dualidad sino, al contrario, de tramar una apretada unidad en cierta forma germano francesa, franco gala, franco gálica, como él dice. Se trata de establecer una unidad profunda y, al mismo tiempo, de contar en la forma de historia, de algún modo, el desdoblamiento del presente. Es evidente que esos romanos invasores de los que habla Hotman son el equivalente, trasladado al pasado, de la Roma del papa y su clero. Los germanos fraternales y liberadores son, desde luego, la religión reformada procedente de la otra orilla del Rin; la unidad del reino con la soberanía del pueblo es el proyecto político de una monarquía constitucional sostenida por numerosos círculos protestantes de la época.

El discurso de Hotman es importante porque une, de una manera que sin duda va a ser definitiva, el proyecto de limitar el absolutismo real al redescubrimiento, en el pasado, de cierto modelo histórico preciso que, en un momento dado, habría fijado los derechos recíprocos del rey y su pueblo y que, *a posteriori,* habría sido olvidado y violado. El vínculo que va a existir, desde el siglo XVI, entre la delimitación del derecho de la monarquía, la reconstitución de un modelo pasado y, en cierto modo, la revolución en cuanto nueva revelación de una constitución fundamental y olvidada: es esto, creo, lo que se trama en el discurso de Hotman, y de ningún modo un dualismo. Esta tesis germánica era, en su inicio, de origen protestante. En realidad, muy pronto circuló no sólo en los medios protestantes sino también en los católicos, a partir del momento en que (durante el reinado de Enrique III y sobre todo cuando Enrique IV conquistó el poder) los católicos, al contrario, se interesaron en buscar una limitación del poder del monarca y, de improviso, se volcaron en contra del absolutismo real. De modo que encontramos esta tesis protestante de origen germánico en historiadores católicos como Jean du Tillet, Jean de Serres,[13] etcétera. Desde fines del primer tercio del siglo

---

[12] Ibíd., pp. 65 *y* ss., en que Hotman describe, en particular, la "continuidad de los poderes del consejo público" a través de las diferentes dinastías.

[13] Jean du Tillet, *Les Mémoires et Recherches,* Rouen, 1578; *Recueil des Roys de France,* Paris, 1580; *Remonstrance ou Advertissement à la noblesse tant du parti du Roy que des rebelles,* Paris, 1585.

XVII, la tesis será objeto de una empresa que aspira, si no exactamente a descalificar, sí al menos a soslayar ese origen germánico, el elemento germánico, con lo que entrañaba de doblemente inaceptable para el poder monárquico: inaceptable en cuanto al ejercicio del poder y los principios del derecho público; inaceptable, también, en relación con la política europea de Richelieu *y* Luis XIV.

Para soslayar la idea de la fundación germánica de Francia se emplearon varios medios, y sobre todo dos: uno, una especie de retorno al mito troyano que, en efecto, se reactiva a mediados del siglo XVII; pero, principalmente, la fundación y la introducción de un tema absolutamente nuevo y que va a ser fundamental. Se trata del tema de lo que yo llamaría un *galocentrismo* radical. Los galos, a quienes Hotman había presentado como interlocutores importantes en esa prehistoria de la monarquía francesa, eran, en cierto modo, una materia inerte, un sustrato: gente que había sido vencida, ocupada, y a la que hubo que liberar desde el exterior. Pero a partir del siglo XVII, esos galos se convertirán en el primer principio, el primer motor, en cierto modo, de la historia. Y, por una especie de inversión de las polaridades y los valores, ellos serán el elemento primordial, fundamental, y los germanos, al contrario, sólo serán presentados como una especie de prolongación de los galos. Los germanos son únicamente un episodio en la historia de los galos. Ésa es la tesis que encontramos en gente como Audigier[14] o Tarauit,[15] etcétera. Audigier cuenta, por ejemplo, que los galos fueron los padres de todos los pueblos de Europa. Cierto rey de Galia que se llamaba Ambigates se había encontrado ante una nación tan rica, tan plena, tan pletórica, con una población tan desbordante, que había tenido que liquidar una parte de ella. De tal modo, había enviado a uno de sus sobrinos a Italia y a otro, un tal Sigoviges, a Germania. Y a partir de ahí, de esa especie de expansión y colonización, los galos y la nación francesa habrían sido en cierta forma la matriz de todos los otros pueblos de Europa (e incluso, de más allá de Europa). Es así que, dice Audigier, la nación francesa tuvo "el mismo origen que todo lo más terrible, más valiente y más glorioso que alguna vez contempló el mundo, es decir, los vándalos, los godos, los borgoñones, los anglos, los hérulos, los silingos, los hunos, los gépidos,

---

Jean de Serres, *Mémoires de la troisième guerre civile, et des derniers troubles de la France*, París, 1570; *Inventaire général de l'histoire de France,* París, 1597.

[14] P. Audigier, *De l'origine des François et de leur empire,* París, 1676.

[15] J.-E. Tarault, *Annales de France, avec les alliances, généalogies, conquêtes, fondations ecclésiastiques et civiles en l'un et l'autre empire et dans les royaumes étrangers, depuis Pharamond jusqu'au roi Louis treizième,* París, 1635.

los alanos, los cuados, los urones, los rufianos, los turingios, los lombardos, los turcos, los tártaros, los persas y hasta los normandos".[16]

Por lo tanto, los francos, que en los siglos IV y V* invadirían la Galia, no eran más que retoños de esa especie de Galia primitiva; eran simplemente galos ávidos de volver a ver su país. Para ellos no se trataba en absoluto de liberar una Galia sojuzgada, de liberar a hermanos vencidos. Se trataba sencillamente de una nostalgia profunda y, también, del deseo de beneficiarse con una civilización galorromana que era floreciente. Los primos, los hijos pródigos, regresaban. Pero, al volver, no suprimieron en modo alguno el derecho romano implantado en la Galia sino que, al contrario, lo reabsorbieron. Reabsorbieron la Galia romana, o se dejaron reabsorber en ella. La conversión de Clodoveo es la manifestación del hecho de que los antiguos galos, transformados en germanos y francos, volvían a adoptar los valores y el sistema político y religioso del Imperio Romano. Y si, en el momento de regresar, los francos tuvieron que combatir, no lo hicieron contra los galos y ni siquiera contra los romanos (cuyos valores absorbían), sino contra los burgundios y los godos (que, en cuanto arrianos, eran herejes), o contra los sarracenos infieles. Contra ellos hicieron la guerra. Y para recompensar a los guerreros que habían luchado de ese modo contra los godos, burgundios y sarracenos, los reyes les concedieron feudos. El origen de lo que en esa época todavía no se llama feudalismo se establece así en una guerra.

Esta fábula permitía afirmar el carácter autóctono de la población gala. También permitía afirmar la existencia de fronteras naturales de la Galia: las descriptas por César,[17] que eran igualmente el objetivo político de Richelieu y Luis XIV en su política exterior. Con ese relato se trataba, asimismo, no sólo de borrar toda diferencia racial, sino principalmente de borrar cualquier heterogeneidad entre un derecho germánico y un derecho romano. Era preciso mostrar que los germanos habían renunciado a su propio derecho para hacer suyo el sistema jurídico político de los romanos. Y por último, había que hacer que los feudos y las prerrogativas de la nobleza no se dedujeran de los derechos fundamentales y arcaicos de esa misma nobleza sino simplemente de una voluntad del rey, cuyo poder y absolutismo serían anteriores a la organización misma del feudalismo. Se trataba —último punto— de trasladar al bando francés la

---

16 P. Audigier, *De L'origine des François...,* ob. cit., p. 3.

* Manuscrito: en lugar de "los siglos IV y V", "los siglos V y VI" (lo cual corresponde a la época de la conquista).

17 Cf. César, *Commentarii de bello gallico,* libro I, 1.

pretensión a la monarquía universal. Desde el momento en que la Galia era lo que Tácito llamaba (por otra parte, sobre todo a propósito de Germania) la *vagina nationum*,[18] y habida cuenta de que sin duda era, en efecto, la matriz de todas las naciones, ¿a quién debía corresponder la monarquía universal, si no al monarca que heredaba esa tierra?

Alrededor de ese esquema hubo, desde luego, muchas variaciones, que paso por alto. Si me dediqué un poco extensamente a ese relato, es porque quería relacionarlo con lo que pasaba en Inglaterra en la misma época. Entre lo que se decía en Inglaterra sobre el origen y la fundación de la monarquía inglesa *y* lo que se dice a mediados del siglo XVII sobre la fundación de la monarquía francesa, hay al menos un punto en común y una diferencia fundamental. El punto en común —y creo que es importante— es el hecho de que la invasión, con sus formas, sus motivos, sus consecuencias, se convirtió en un problema histórico, en la medida en que está en juego una apuesta jurídico política de trascendencia: corresponde que la invasión diga cuáles son la naturaleza, los derechos, los límites del poder monárquico; al hecho, a la historia de la invasión, le toca decir qué son los consejos del rey, las asambleas, las cortes soberanas; a la invasión, decir qué es la nobleza, cuáles son los derechos de la nobleza frente al rey, los consejos del rey y el pueblo. En síntesis, se pide a la invasión que formule los principios mismos del derecho público.

En la época en que Grotius, Pufendorf y Hobbes buscaban por el lado del derecho natural las reglas de constitución de un Estado justo, comenzaba, como contrapunto y oposición, una enorme investigación histórica sobre el origen y la validez de los derechos efectivamente ejercidos, y esto por el lado del hecho histórico o, si lo prefieren, de cierta franja de historia que va a ser la región jurídica y políticamente más sensible de toda la historia de Francia. Es el período que, en términos generales, va desde Meroveo hasta Carlomagno, del siglo V al siglo IX, y del que no dejó de decirse (se repetía desde el siglo XVII) que era el período más desconocido. ¿Desconocido? Puede ser. Pero con seguridad el más recorrido. En todo caso, en el horizonte de una historia de Francia que hasta entonces había estado destinada a establecer la continuidad del

---

18 En realidad, es el obispo Ragvaldsson quien, en el concilio de Basilea de 1434, y en relación con la cuestión de la "fábrica del género humano", señala a Escandinavia como la cuna originaria de la humanidad, sobre la base de una crónica de Jordanes del siglo VI: "Hac igitur Scandza insula quasi officina gentium aut certe velut *vagina nationum* [...] Gothi quondam memorantur egressi" *(De origine actibusque Getarum,* en *Monumenta Germaniae Histórica, Auctorum anti- quissimorum tomi V, pars I,* Berlín, 1882, pp. 53-138, cita en la p. 60). En torno de esta cuestión va a suscitarse un vasto debate luego del redescubrimiento del texto de Tácito, *De origine et situ Germaniae,* editado en 1472.

poder del *imperium* real y no contaba más que historias de troyanos y francos, entran ahora —creo que por primera vez— nuevos personajes, nuevos textos, nuevos problemas: los personajes son Meroveo, Clodoveo, Carlos Martel, Carlomagno, Pepino; los textos son los de Gregorio de Tours,[19] los cartularios de Carlomagno. Aparecen las costumbres, como el campo de Marte, las asambleas de mayo, el ritual de los reyes elevados sobre los escudos, etcétera. Aparecen acontecimientos como el bautismo de Clodoveo, la batalla de Poitiers, la coronación de Carlomagno; o anécdotas simbólicas, como la del vaso de Soissons, donde vemos al rey Clodoveo renunciar a una pretensión frente al derecho de sus guerreros, para luego vengarse. *

Todo esto nos da un nuevo paisaje histórico, un nuevo referente, que sólo se comprende en la medida en que existe una correlación muy grande entre ese nuevo material y las discusiones políticas sobre el derecho público. En realidad, la historia y el derecho público van a la par. Los problemas planteados por el segundo y la delimitación del campo histórico tienen una correlación fundamental y, por otra parte, "historia y derecho público" será una expresión consagrada hasta fines del siglo XVIII. Si observan cómo se enseña, de hecho, la historia, la pedagogía de la historia, mucho después de fines del siglo XVIII e incluso en el siglo XX, van a ver que lo que nos cuentan es el derecho público. Ya no sé qué ha pasado con los manuales escolares en nuestros días, pero, no hace demasiado tiempo, la historia de Francia empezaba con la historia de los galos. Y la frase "nuestros antepasados, los galos" (que da risa porque la

---

19 Gregorio de Tours, *Historia Francorum* (575-592), París, 1512.

* La fuente original del episodio, presuntamente sucedido en 486, es Gregorio de Tours, quien relata lo siguiente: "Unos soldados de Clodoveo habían sacado de una iglesia un vaso de gran belleza. El obispo envió mensajeros al rey para solicitarle que lo devolviera a la iglesia. El rey respondió al enviado: 'Síguenos hasta Soissons, y si la suerte me concede ese vaso, lo pondré en manos del obispo'. Clodoveo hizo depositar el botín en medio de sus soldados y dijo: 'Os ruego, mis valerosos guerreros, que tengáis a bien otorgarme este vaso, además de mi parte'. Oídas esas palabras, la mayoría de los soldados respondieron: 'Glorioso rey, todo lo que vemos aquí es tuyo'. Sin embargo, una vez que hubieron dicho esto, uno de los soldados, celoso y arrebatado, alzó la voz, blandió su hacha de dos filos y la estrelló contra el vaso, diciendo: 'no te llevarás nada más que lo que verdaderamente te conceda la suerte'. Todos quedaron estupefactos, pero el rey se contuvo y guardó la herida oculta en su corazón. Un año después hizo congregar a todos sus soldados, que debían ostentar sus armas en perfectas condiciones. Mientras recorría las filas, llegó ante el que había roto el vaso y le dijo: 'Nadie tiene aquí las armas en tan mal estado como tú: tu lanza, tu espada, tu hacha, ninguna de ellas está en condiciones'. Y tras tomar el hacha, la arrojó al suelo. Cuando el soldado se inclinó a recogerla, el rey levantó la suya con las dos manos y la hundió en su cráneo, diciendo: 'Así hiciste tú con el vaso de Soissons'" (N. del T.).

enseñaban a los argelinos, a los africanos) tiene un sentido muy preciso. Decir "nuestros antepasados, los galos" es, en el fondo, formular una proposición que tiene un sentido en la teoría del derecho constitucional y en los problemas planteados por el derecho público. Cuando se cuenta con lujo de detalles la batalla de Poitiers, eso también tiene un sentido muy preciso, dado que esta guerra, no entre los francos y los galos, sino entre los francos, los galos y unos invasores de otra raza y otra religión, es efectivamente la que permite fijar el origen del feudalismo en algo distinto de un conflicto interno entre francos y galos. Y la historia del vaso de Soissons —que creo que pobló todos los manuales de historia y que acaso aún se enseñe hoy— fue sin duda una de las estudiadas con más seriedad durante todo el siglo XVIII. La historia del vaso de Soissons es la historia de un problema de derecho constitucional: en el origen, cuando se compartían las riquezas, ¿cuáles eran, en efecto, los derechos del rey frente a los de sus guerreros y, eventualmente, los de la nobleza (en la medida en que esos guerreros son el origen de ésta)? Creíamos que enseñábamos historia; pero en el siglo XIX y aún en el siglo XX, los manuales de historia eran en realidad manuales de derecho público. Se enseñaba derecho público y derecho constitucional con la forma llena de imágenes de la historia.

Primer punto, entonces: la aparición en Francia de ese nuevo campo histórico que, por otra parte, es completamente similar (en lo que se refiere a su material) a lo que pasa en Inglaterra en el momento en que, alrededor del problema de la monarquía, se reactiva el tema de la invasión. Sin embargo, hay una diferencia fundamental con respecto a Inglaterra. Si en ese país la conquista y la dualidad racial normandos/sajones eran el punto de articulación esencial de la historia, en Francia, en cambio, hasta fines del siglo XVII, no hay ninguna heterogeneidad en el cuerpo de la nación, y todo el sistema de parentesco fabuloso entre galos y troyanos, después entre galos y germanos, más tarde entre galos y romanos, etcétera, permite asegurar una continuidad en la transmisión del poder y una homogeneidad sin inconvenientes en el cuerpo de la nación. Ahora bien, es justamente esa homogeneidad la que va a romperse a fines del siglo XVII, y no a causa de un edificio teórico o teórico mitológico complementario o diferente, sobre el que acabo de hablarles, sino debido a un discurso que, me parece, es de un tipo absolutamente nuevo por sus funciones, sus objetos y sus consecuencias.

No fueron las guerras civiles o sociales ni las luchas religiosas del Renacimiento ni los conflictos de la Fronda los que introdujeron el tema del dualismo nacional como su reflejo o su expresión; lo que permitió pensar dos cosas capitales todavía no inscriptas ni en la historia ni en el derecho público fue un conflicto, un problema en apariencia lateral, algo

que, en general, se califica de combate de retaguardia y que creo que no lo es, como van a verlo. Por una parte, es el problema de saber si la guerra de grupos hostiles constituye efectivamente la sub-estructura del Estado; por la otra, el de saber si el poder político puede considerarse a la vez como el producto, el árbitro, hasta cierto punto, pero, más a menudo, la herramienta, el logrero, el elemento desequilibrante y partisano en esa guerra. Se trata de un problema preciso y limitado, pero de todas formas esencial, me parece, a partir del cual va a romperse la tesis implícita de la homogeneidad del cuerpo social (que tiene tanta aceptación que ni siquiera hace falta formularla). ¿Pero cómo? Pues bien, a partir de un problema que yo calificaría de pedagogía política: ¿qué debe saber el príncipe, de dónde y de quién debe obtener su saber; quién está autorizado a constituir el saber del príncipe? De una manera precisa, se trataba simplemente de la famosa educación del duque de Borgoña, de la que ustedes saben cuántos problemas planteó, por un montón de razones (no pienso únicamente en su aprendizaje elemental, porque en la época en que se producen los acontecimientos de los que voy a hablarles ya era adulto). Se trata del conjunto de los conocimientos sobre el Estado, el gobierno, el país, necesarios para quien algunos años más tarde, cuando Luis XIV haya muerto, será convocado a dirigir ese Estado, ese gobierno y ese país. De modo que no se trata del *Telemaco*,[20] sino del enorme informe sobre el estado de Francia que Luis XIV ordenó a su administración y sus intendentes, destinado a su nieto, el duque de Borgoña, que iba a ser su heredero. Balance de Francia (estudio general de la situación, la economía, las instituciones, las costumbres de Francia) en cuanto debe constituir el saber del rey, el saber con el cual éste va a poder reinar.

Luis XIV ordena, entonces, a sus intendentes que preparen esos informes. Luego de varios meses, éstos se compilan y organizan. El entorno del duque de Borgoña —entorno que estaba compuesto por todo un núcleo de la oposición nobiliaria, una nobleza que reprochaba al régimen de Luis XIV haber perjudicado su poderío económico y su poder político— recibe ese informe y encarga a un tal Boulainvilliers que lo presente al duque, que lo aligere, porque era enorme, y luego lo explique e intérprete: que lo recodifique, por decirlo de algún modo. Boulainvilliers, en efecto, selecciona y depura esos enormes informes y los resume en dos gruesos volúmenes. Por último, redacta la presentación, a la que agrega unas cuantas reflexiones críticas y un discurso: el acompañamiento necesario, por lo tanto, de ese inmenso trabajo admi-

20 Fénelon, *Les Aventures de Télémaque,* París, 1695 [traducción castellana: *Las aventuras de Telémaco,* Barcelona, Orbis, 1985].

nistrativo de descripción y análisis del Estado. Ese discurso es bastante curioso porque, para esclarecer el estado actual de Francia,[21] se trata de un ensayo sobre el antiguo gobierno del país, hasta Hugo Capeto.

En ese texto de Boulainvilliers —pero los que lo siguieron también retomaron el problema—[22] se trata de poner de relieve las tesis favorables a la nobleza. Por ende, se critica la venalidad de los cargos, que perjudica a la nobleza empobrecida; se protesta contra el hecho de que la nobleza haya sido desposeída de su derecho de jurisdicción y de las rentas asociadas a él; se reclama que se le asigne legítimamente un lugar en el Consejo del rey; se critica el papel desempeñado por los intendentes en la administración de las provincias. Pero, sobre todo, lo que importa en el texto de Boulainvilliers y esa empresa de recodificación de los informes [presentados] al rey es protestar contra el hecho de que el saber dado a éste, y luego al príncipe, es un saber fabricado por la misma maquinaria administrativa. Lo importante es protestar contra el hecho de que el saber del rey sobre sus súbditos esté enteramente colonizado, ocupado, prescripto, definido por el saber del Estado sobre el Estado. El problema es éste: ¿el saber del rey sobre su reino y sus súbditos debe ser isomorfo con el saber del Estado sobre el Estado? Los conocimientos burocráticos, fiscales, económicos y jurídicos que son necesarios para el funcio-

---

[21] Se trata del *État de la France dans lequel on voit tout ce qui regarde le gouvernement ecclésiastique, le militaire, la justice, les finances, le commerce, les manufactures, le nombre des habitants, et en general tout ce qui peut faire connoître à fond cette monarchie; extrait des mémoires dressés par les intendants du royaume, par ordre du roy Louis XIV à la sollicitation de Monseigneur le duc de Bourgogne, père de Louis XV à présent régnant. Avec des Mémoires historiques sur l'ancien gouvernement de cette monarchie jusqu'à Hugues Capet, par M. le comte de Boulainvilliers,* Londres, 1727, dos volúmenes, infolio. El año siguiente sale un tercer volumen con el título *État de la France, contenant quatorze lettres sur les anciens Parlemens de France, avec l'histoire de ce royaume depuis le commencement de la monarchie jusqu'à Charles VIII. On y a joint des Mémoires présentés à M. le duc d'Orléans,* Londres, 1728.

[22] Foucault hace alusión a las obras históricas de Boulainvilliers que se refieren a las instituciones políticas francesas. Se trata, sobre todo, de las siguientes: *Mémoire sur la noblesse du roiaume de France fait par M. le comte de Boulainvilliers* (1719) (extractos publicados en A. Devyver, *Le Sang épuré. Les préjugés de race chez les gentilhommes français de l'Ancien Régime,* Bruselas, Éditions de l'Université, 1973, pp. 500-548); *Mémoire pour la noblesse de France contre les Ducs et Pairs,* s.l., 1717; *Mémoires présentés à Mgr. le duc d'Orléans, Régent de France,* La Haya/Amsterdam, 1727; *Histoire de l'ancien gouvernement de la France avec quatorze lettres historiques sur les Parlements ou Etats Généraux,* La Haya/Amsterdam, 1727, tres volúmenes (version reducida y modificada de las *Mémoires); Traité sur l'origine et les droits de la noblesse* (1700), en *Continuation des mémoires de littérature et d'histoire,* París, 1730, tomo IX, pp. 3-106 (vuelto a publicar, con numerosas modificaciones, con el título de *Essais sur la noblesse contenant une dissertation sur son origine et abaissement, par le feu M. le comte de Boulainvilliers, avec des notes historiques, critiques et politiques,* Amsterdam, 1732); *Abrégé chronologique de l'histoire de France,* París, 1733, tres volúmenes; *Histoire des anciens Parlemens de France ou Etats Généraux du royaume,* Londres, 1737.

namiento de la monarquía administrativa, ¿deben retransmitirse al príncipe mediante el conjunto de las informaciones que se le dan y que le permitirán gobernar? En suma, el problema es el siguiente: la administración, el gran aparato administrativo que el rey asignó a la monarquía, queda soldado en cierta forma al príncipe mismo, se confunde con el príncipe gracias a la voluntad arbitraria e ilimitada que éste ejerce sobre una administración que, en efecto, está por completo en sus manos y a su disposición; y por eso no se le puede oponer resistencia. Pero el príncipe (y la administración se confunde con él por el poder del príncipe mismo) va a verse obligado, por las buenas o por las malas, a formar una unidad con su administración, a soldarse con ella, por el saber que esa administración le retransmite, esta vez desde abajo hacia arriba. La administración permite que el rey haga reinar sobre el país una voluntad sin límites. Pero, a la inversa, ella reina sobre el rey por la calidad y la naturaleza del saber que le impone.

Yo creo que el blanco de Boulainvilliers y de quienes lo rodean en esa época —y también de sus sucesores a mediados del siglo XVIII (como el conde de Buat-Nançay)[23] o de Montlosier[24] (cuyo problema será mucho más complicado porque escribirá, al comienzo de la Restauración, contra la administración imperial)—, el verdadero blanco de todos esos historiadores vinculados a la reacción nobiliaria, será el mecanismo de saber/poder que, desde el siglo XVII, une el aparato administrativo al absolutismo del Estado. Creo que las cosas sucedieron un poco como si la nobleza, empobrecida y expulsada en parte del ejercicio del poder, hubiera tomado por objetivo primordial de su ofensiva y su contraofensiva no tanto la reconquista directa e inmediata de sus poderes y tampoco la recuperación de sus riquezas (que sin duda se habían vuelto definitivamente inaccesibles) sino un eslabón importante en el sistema de poder, que la nobleza había ignorado desde siempre, incluso en la época en que, no obstante, se encontraba en el pináculo de su poderío: esa pieza estratégica, descuidada por ella, había sido ocupada en su lugar por

---

23 Entre las obras de carácter histórico de L. G. conde de Buat-Nançay, cf.: *Les Origines ou l'Ancien Gouvernement de la France, de l'Italie, de l'Allemagne,* París, 1757; *Histoire ancienne des peuples de l'Europe,* París, 1772, 12 volúmenes; *Éléments de la politique, ou Recherche sur les vrais principes de l'économie sociale,* Londres, 1773; *Les Maximes du gouvernement monarchique pour servir de suite aux éléments de la politique,* Londres, 1778.

24 Las obras de carácter histórico de F. de Reynaud, conde de Montlosier, son muy numerosas. Nos limitamos a indicar las que tienen relación con los problemas que Foucault plantea en el curso: *De la monarchie française depuis son établissement jusqu'à nos jours,* París, 1814, tres volúmenes; *Mémoires sur la Révolution française, le Consulat, l'Empire, la Restauration et les principaux événements qui l'ont suivie,* París, 1830. Sobre Montlosier, cf. *infra,* "Clase del 10 de marzo de 1976".

la Iglesia, los clérigos, los magistrados, y luego por la burguesía, los administradores, los mismos encargados de las finanzas. La posición que hay que volver a ocupar en primerísimo lugar, el objetivo estratégico que Boulainvilliers fijará en lo sucesivo a la nobleza, la condición de todas las revanchas, no es, como se decía en la corte, "el favor del príncipe". Lo que hay que recuperar y ocupar ahora es el saber del rey; el saber del rey o cierto saber común a los reyes y a los nobles: ley implícita, compromiso recíproco del rey con su aristocracia. Se trata de despertar la memoria aturdidamente distraída de los nobles y los recuerdos cuidadosa y quizá maliciosamente enterrados del monarca, para reconstituir el justo saber del rey, que será el justo fundamento de un gobierno justo. Se trata, por consiguiente, de un contrasaber, de todo un trabajo que va a asumir la forma de investigaciones históricas absolutamente nuevas. Digo contrasaber porque ese nuevo saber y esos nuevos métodos para investir el saber del rey se definen en principio, para Boulainvilliers y sus sucesores, de una manera negativa con respecto a dos saberes eruditos, dos saberes que son las dos caras (y acaso también las dos fases) del saber administrativo. En ese momento, el gran enemigo de ese nuevo saber mediante el cual la nobleza quiere volver a poner pie en el saber del rey, el saber que hay que apartar, es el saber jurídico: el del tribunal, el del procurador, el jurisconsulto y el escribano forense.* Saber que los nobles odian, desde luego, porque los entrampó, los desposeyó mediante argucias que ellos no comprendían, que los despojó sin que ni siquiera pudieran darse cuenta del todo de sus derechos de jurisdicción y después hasta de sus bienes. Pero es un saber que también se hace odiar porque, en cierta forma, es circular, remite del saber al saber. Cuando el rey, para conocer sus derechos, interroga a los escribanos y jurisconsultos, ¿qué respuesta puede obtener, como no sea un saber establecido desde el punto de vista del juez y el procurador que él mismo ha creado y en el que, por consiguiente, no es sorprendente que encuentre, con toda naturalidad, las alabanzas de su propio poder (alabanzas que, por otra parte, enmascararán tal vez las sutiles desviaciones de poder efectuadas por los procuradores, los escribanos, etcétera)? Saber circular, en todo caso. Saber en que el rey no puede hallar más que la imagen misma de su propio absolutismo, que le devuelve, con la forma del derecho, el conjunto de las usurpaciones que él, el rey, ha cometido [con respecto] a su nobleza.

Contra ese saber de los escribanos, la nobleza quiere hacer valer otra forma de saber que será la historia. Una historia que tendrá como ca-

* *Greffier* en el original. Se trata del funcionario asignado al *greffe,* archivo de un tribunal donde se guardan las minutas de los procesos (N. del T.).

racterística situarse fuera del derecho, detrás del derecho, en los intersticios de ese derecho; una historia que no será simplemente, como había sido hasta entonces, el desarrollo dramatizado y en imágenes del derecho público. Al contrario, va a tratar de retomar el derecho público desde la raíz, reubicar sus instituciones en una red más antigua de otros compromisos más profundos, más solemnes, más esenciales. Contra el saber del escribano, en el que el rey no puede sino encontrar la alabanza de su absolutismo (es decir, aún y siempre, la alabanza de Roma), se trata de hacer valer un fondo de equidad histórica. Detrás de la historia del derecho, se trata de despertar compromisos no escritos, fidelidades que, sin duda, carecieron de letras y textos. Lo que importa es reactivar tesis olvidadas y la sangre de la nobleza derramada por el rey. Es preciso, también, presentar el edificio mismo del derecho —aun en las instituciones más convalidadas, aun en las ordenanzas más explícitas y mejor conocidas— como el resultado de toda una serie de iniquidades, injusticias, abusos, despojos, traiciones, infidelidades cometidos por el poder real, que renegó de sus compromisos con la nobleza, y, asimismo, por los hombres de toga, que avanzaron sobre el poder de ésta y, quizá sin darse plena cuenta, también sobre el poder real. La historia del derecho será, por lo tanto, la denuncia de las traiciones, y de todas las traiciones conectadas con las traiciones. Lo que importa en esa historia que va a oponerse, en su forma misma, al saber del escribano y el juez es abrir los ojos del príncipe ante las usurpaciones de las que no tuvo conciencia y devolverle las fuerzas, el recuerdo de los vínculos que, sin duda, él mismo tuvo interés en olvidar y hacer olvidar. Contra el saber de los escribanos, que remite siempre de una actualidad a la otra, del poder al poder, del texto de la ley a la voluntad del rey y a la inversa, la historia será el arma de la nobleza traicionada y humillada; una historia cuya forma profundamente antijurídica será, detrás de la escritura, la decodificación, la rememoración más allá de todos los desusos y la denuncia de lo que ese saber ocultaba de hostilidad aparente. Ése es el primer gran adversario de ese saber histórico que la nobleza quiere lanzar para volver a ocupar el saber del rey.

El otro gran adversario ya no es el saber del juez o el escribano, sino del intendente: ya no la escribanía tribunalicia, sino el despacho. Saber también digno de odio. Y por razones simétricas, porque ese saber de los intendentes permitió recortar las riquezas y el poder de los nobles. También este saber puede deslumbrar al rey e ilusionarlo, porque, gracias a él, el monarca puede transmitir su poderío, ganarse la obediencia, afirmar el sistema impositivo, etcétera. Es un saber administrativo, sobre todo económico, cuantitativo: saber de las riquezas actuales o virtuales, saber de los impuestos tolerables, de los gravámenes útiles. Contra ese

saber de los intendentes y el despacho, la nobleza quiere hacer valer otra forma de conocimiento: una historia, esta vez, de las riquezas y ya no una historia económica, es decir, una historia de los desplazamientos de las riquezas, las exacciones, los robos, los pases de mano, los desfalcos, los empobrecimientos, las ruinas. Una historia, por consiguiente, que pasa por detrás del problema de la producción de las riquezas para mostrar mediante qué ruinas, deudas y acumulaciones abusivas se constituyó, de hecho, cierta situación de esas riquezas que no es, después de todo, más que una mezcla de las deshonestidades cometidas por el rey junto con la burguesía. Será entonces, contra el análisis de las riquezas, una historia de la manera en que los nobles se arruinaron en unas guerras sin fin; una historia de la manera en que la Iglesia se hizo asignar mediante artimañas tierras y rentas; una historia de la manera en que la burguesía endeudó a la nobleza; una historia de la manera en que el fisco real recortó los ingresos de los nobles, etcétera.

Esos dos grandes discursos —el del escribano y el del intendente, el del tribunal y el del despacho— a los que quería oponerse la historia de la nobleza no tuvieron la misma cronología: la lucha contra el saber jurídico es sin duda más fuerte, activa e intensa en la época de Boulainvilliers, es decir, entre fines del siglo XVII y comienzos del XVIII; la lucha contra el saber económico se volvió, por cierto, mucho más violenta a mediados del siglo XVIII, en la época de los fisiócratas (la gran adversaria de Buat-Nançay será la fisiocracia).[25] De todas formas, ya se trate del saber de los intendentes, los despachos, el saber económico, o del saber del escribano y el tribunal, lo que está en entredicho es el saber que se constituye entre el Estado y el Estado, y que es sustituido por otra forma de saber, cuyo perfil general es la historia. ¿Pero la historia de qué?

Hasta ese momento, la historia nunca había sido más que la historia que el poder se contaba sobre sí mismo, la historia que el poder hacía contar sobre sí: la historia del poder por el poder. Ahora, la historia que la nobleza comienza a contar contra el discurso del Estado sobre el Estado, del poder sobre el poder, es un discurso que va a hacer estallar, creo, el funcionamiento mismo del saber histórico. Allí se deshace, me parece —y la cosa es importante—, la pertenencia entre el relato de la historia, por un lado, y el ejercicio del poder, su fortalecimiento ritual, la formulación en imágenes del derecho público, por el otro. Con Boulainvilliers, con ese discurso de la nobleza reaccionaria de fines del siglo XVII, aparece un nuevo sujeto de la historia. Lo cual quiere decir dos cosas. Por una parte,

[25] Cf. L. G. conde de Buat-Nançay, *Remarques d'un Français, ou Examen impartial du livre de M. Necker sur les finances,* Ginebra, 1785.

un nuevo sujeto hablante: es otro quien va a tomar la palabra en la historia para contarla; otro quien va a decir *yo y nosotros* cuando cuente la historia; otro quien va a relatar su propia historia; otro el que va a reorientar el pasado, los acontecimientos, los derechos, las injusticias, las derrotas y las victorias, en torno de sí mismo y su propio destino. Por consiguiente, desplazamiento del sujeto hablante en la historia, pero desplazamiento del sujeto *[sujet]* de la historia también en este sentido: que hay una modificación en el objeto mismo del relato, en su asunto *[sujet]* entendido como tema, objeto, si así lo quieren: vale decir, modificación del elemento primero, anterior, más profundo, que permitirá definir en relación consigo mismo los derechos, las instituciones, la monarquía y la tierra misma. En síntesis, el tema del que se hablará serán las peripecias de algo que pasa debajo del Estado, que atraviesa el derecho, que es a la vez más antiguo y más profundo que las instituciones.

Ese nuevo sujeto de la historia, que es al mismo tiempo quien habla en el relato histórico y aquello de lo que éste habla, ese nuevo sujeto que aparece cuando se desecha el discurso administrativo o jurídico del Estado sobre el Estado, pues bien, ¿qué es? Es lo que un historiador de esa época llama una *sociedad:* una sociedad, pero entendida como asociación, grupo, conjunto de individuos reunidos por un estatuto; una sociedad compuesta por cierta cantidad de individuos, que tiene sus costumbres, sus usos e incluso su ley particular. Ese algo que en lo sucesivo habla en la historia, que toma la palabra en la historia, y del que ésta va a hablar, es lo que el vocabulario de la época designa con el término "nación".

En esa época, la nación no es, de ningún modo, algo que se defina por la unidad de los territorios o por una morfología política determinada o un sistema de sujeciones a un *imperium* cualquiera. La nación carece de fronteras, de sistema de poder definido, de Estado. La nación circula detrás de las fronteras y las instituciones. La nación o, mejor, las *naciones*, es decir, los conjuntos, las sociedades, los agrupamientos de personas, de individuos que tienen en común un estatuto, costumbres, usos, cierta ley particular —pero ley entendida mucho más como regularidad estatutaria que como ley estatal—. La historia se va a referir a esto, a esos elementos. Y son éstos, es la nación la que tomará la palabra. La nobleza es una nación frente a muchas otras que circulan en el Estado y se oponen unas a otras. De esta idea, de este concepto de nación, va a salir el famoso problema revolucionario de la nación; de allí saldrán, desde luego, los conceptos fundamentales del nacionalismo del siglo XIX; de allí saldrá también la noción de raza; y, por último, de allí va a salir la noción de clase.

Con este nuevo sujeto de la historia -sujeto hablante en la historia y sujeto hablado en la historia— también aparece, claro está, toda una

nueva morfología del saber histórico, que en lo sucesivo tendrá un nuevo dominio de objetos, un nuevo referente, todo un campo de procesos hasta entonces no sólo oscuros sino totalmente ignorados. Vuelven a salir a la superficie, como temática primera de la historia, todos esos procesos sombríos que se producen en el nivel de los grupos que se enfrentan bajo el Estado y a través de las leyes. Es la historia oscura de las alianzas, las rivalidades de los grupos, los intereses enmascarados o traicionados; la historia de las tergiversaciones de los derechos, los desplazamientos de las fortunas; la historia de las fidelidades y las traiciones; la historia de los gastos, las exacciones, las deudas, los engaños, los olvidos, las inconsciencias, etcétera. Es, por otra parte, un saber que no tendrá por método la reactivación ritual de los actos fundamentales del poder sino, al contrario, un desciframiento sistemático de sus intenciones aviesas y la rememoración de todo lo que haya olvidado sistemáticamente. Es un método de denuncia constante de lo que fue el mal en la historia. Ya no se trata de la historia gloriosa del poder; es la historia de sus bajos fondos, de sus perfidias, de sus traiciones.

Al mismo tiempo, ese nuevo discurso (que tiene, por lo tanto, un nuevo sujeto y un nuevo referente) también está acompañado por lo que podríamos llamar un nuevo *pathos,* completamente diferente del gran ritual ceremonial que iba aún oscuramente unido al discurso de la historia cuando se contaban esas peripecias de los troyanos, los germanos, etcétera. Ya no es el carácter ceremonial del refuerzo del poder sino un nuevo *pathos,* que va a marcar con su esplendor un pensamiento que, en gran parte, será el pensamiento de derecha en Francia, es decir: la pasión casi erótica por el saber histórico; segundo, la perversión sistemática de una inteligencia interpretativa; tercero, el encarnizamiento de la denuncia; cuarto y último, la articulación de la historia en algo que será un complot, un ataque contra el Estado, un golpe de Estado o un golpe en o contra éste.

Lo que pretendí mostrarles no es del todo lo que se denomina *historia de las ideas.* No quise mostrarles tanto cómo había representado la nobleza ya fuera sus reivindicaciones o sus desdichas a través del discurso histórico sino, en verdad, cómo se había producido, cómo se había formado, en torno de los funcionamientos del poder, cierto instrumento de lucha, en el poder y contra el poder; y ese instrumento es un saber, un saber nuevo (o, en todo caso, parcialmente nuevo) que es esta nueva forma de la historia. Creo que la evocación de la historia en esa forma va a ser, en el fondo, la cuña que la nobleza trata de meter entre el saber del soberano y los conocimientos de la administración; y ello, para poder desvincular la voluntad absoluta del soberano de la absoluta docilidad de su administración. De modo que el discurso de la historia, esa vieja

historia de los galos y los germanos y el largo relato de Clodoveo y Carlomagno, va a ser un instrumento de lucha contra el absolutismo, no tanto como canción de las antiguas libertades sino como desconector del saber/poder administrativo. Es por eso que ese tipo de discurso —que tiene, por ende, un origen nobiliario y reaccionario- va a circular, ante todo, con muchas modificaciones y conflictos de forma, justamente cada vez que un grupo político quiera, por una u otra razón, atacar esa bisagra del poder y el saber en el funcionamiento del Estado absoluto de la monarquía administrativa. Y por eso vamos a encontrar, con toda naturalidad, ese mismo tipo de discurso (hasta en sus formulaciones) tanto en lo que podríamos llamar la derecha como en la izquierda, en la reacción nobiliaria o en los textos revolucionarios anteriores o posteriores a 1789. Les cito simplemente un texto a propósito del rey injusto, el rey de las perfidias y las traiciones: "¿Qué castigo —dice el autor, que en ese momento se dirige a Luis XVI— crees que merece un hombre tan bárbaro, desdichado heredero de un cúmulo de rapiñas? ¿Crees que la ley de Dios no fue hecha para ti? ¿Que eres más que un hombre, y por eso todo debe referirse a tu gloria y subordinarse a tu satisfacción? ¿Quién eres, entonces? ¡Puesto que si no eres un dios, eres un monstruo!". Esta apelación no es de Marat sino del conde de Buat-Nançay, que la escribía en 1778 a Luis XVI.[26] Y será retomada textualmente por los revolucionarios, diez años después.

Podrán comprender por qué, si ese nuevo tipo de saber histórico, ese nuevo tipo de discurso, desempeña efectivamente ese papel político fundamental en la bisagra del poder y el saber de la monarquía administrativa, el poder real no pudo, a su turno, hacer otra cosa que tratar de retomar el control. Así como ese discurso circulaba de la derecha a la izquierda, de la reacción nobiliaria a un proyecto revolucionario burgués, el poder real, de la misma forma, procuró apropiárselo o controlarlo. Y de tal modo vemos que, a partir de 1760, el poder real intenta organizar ese saber histórico -cosa que prueba el valor político, la apuesta política capital que había en él- y, en cierta manera, reubicarlo en su juego de saber y poder, entre el poder administrativo y los conocimientos que se constituían a partir de él. Así, desde 1760 vemos esbozarse instituciones que, en líneas generales, serían una especie de ministerio de la historia. En primer lugar, hacia 1760, creación de una *Biblioteca de finanzas* que debe proporcionar a todos los ministros de Su Majestad las memorias, informaciones y aclaraciones necesarias; en 1763, creación de un *Depósito*

26 L. G. conde de Buat-Nançay, *Les Maximes du gouvernement monarchique...,* ob. cit., tomo II, pp. 286-287.

de cartas para quienes quieran estudiar la historia y el derecho público en Francia. Por último, ambas instituciones se reúnen, en 1781, en una *Biblioteca de legislación* —adviertan los términos— *de administración, historia y derecho público.* Y un texto un poco ulterior dice que esa biblioteca está destinada a los ministros de Su Majestad, a quienes tienen a su cargo algún sector de la administración general, y a eruditos y jurisconsultos que, encargados de realizar trabajos y obras útiles para la legislación, la historia y el público por cuenta del canciller o del ministro de justicia, recibirán su paga de los fondos de Su Majestad.[27]

Ese ministerio de la historia tenía un titular, Jacob-Nicolas Moreau, y fue él quien, en conexión con muchos otros, reunió la inmensa colección[28] de documentos medievales y premedievales sobre los cuales podrían trabajar a principios del siglo XIX historiadores como Augustin Thierry y Guizot. En todo caso, en la época en que vemos aparecer esta institución —ese verdadero ministerio de la historia—, su sentido es bastante claro: en el momento en que los enfrentamientos políticos del siglo XVIII pasaban por un discurso histórico, en la época en que, más precisa y profundamente, el saber histórico era sin duda un arma política contra el saber de tipo administrativo de la monarquía absoluta, ésta quiso re- colonizar, en cierto modo, ese saber. Por decirlo de algún modo, la creación del ministerio de la historia aparece como una concesión, la primera aceptación implícita por parte del rey de que existe una materia histórica que puede, tal vez, poner de manifiesto las leyes fundamentales del reino. Diez años antes de los Estados Generales, es ya la primera aceptación implícita de una especie de constitución. Y por otra parte, esos Estados Generales van a proyectarse y a organizarse en 1789 a partir de esos materiales reunidos: primera concesión del poder real, por lo tanto, primera aceptación implícita de que algo puede deslizarse entre su poder y su administración, que será la constitución, las leyes fundamentales, la representación del pueblo, etcétera; pero también reimplantación de ese saber histórico, con una forma autoritaria, en el lugar mismo en que habían querido valerse de él contra el absolutismo, porque era un arma para reocupar el saber del príncipe: entre su poder, los conocimientos y el ejercicio de la administración. Fue ahí, entre el príncipe y la administración, donde se instaló un ministerio de la historia para restablecer, en cierto modo, el nexo y hacer funcionar la historia en el juego

---

27 Sobre esta cuestión, cf. J.-N. Moreau, *Plan des travaux littéraires ordonnés par Sa Majesté pour la recherche, la collection et l'emploi des monuments de l'histoire et du droit public de la monarchie française,* París, 1782.

28 Cf. J.-N. Moreau, *Principes de morale, de politique et de droit public puisés dans l'histoire de notre monarchie, ou Discours sur l'histoire de France,* París, 1777-1789, veintiún volúmenes.

del poder monárquico y su administración. Entre el saber del príncipe y los conocimientos de su administración se creó un ministerio de la historia que debía establecer de una manera controlada, entre el rey y su administración, la tradición ininterrumpida de la monarquía.

Esto es más o menos lo que quería decirles acerca de la introducción de ese nuevo tipo de saber histórico. La próxima vez trataré de ver cómo, a partir de él y en ese elemento, aparece la lucha entre las naciones, es decir, algo que se convertirá en lucha de razas y lucha de clases.

Clase del 18 de febrero de 1976

Nación y naciones — La conquista romana — Grandeza y decadencia de los romanos — De la libertad de los germanos según Boulainvilliers — El vaso de Soissons — Orígenes del feudalismo — La Iglesia, el derecho, la lengua del Estado — Las tres generalizaciones de la guerra en Boulainvilliers: la ley de la historia y la ley de la naturaleza; las instituciones de la guerra; el cálculo de las fuerzas — Observaciones sobre la guerra.

LA VEZ PASADA traté de mostrarles cómo, alrededor de la reacción nobiliaria, se produjo no exactamente la invención del discurso histórico sino más bien el estallido, la fragmentación de un discurso histórico previo cuya función era, hasta entonces —como decía Petrarca—,[1] cantar la alabanza de Roma; que, hasta entonces, había sido interior al discurso del Estado sobre sí mismo; que tenía la función de manifestar el derecho del Estado, fundar su soberanía, relatar su genealogía ininterrumpida e ilustrar, mediante héroes, hazañas y dinastías, el carácter bien fundado del derecho público. Ese estallido de la alabanza de Roma, entre fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII, se produjo de dos maneras. Por una parte, mediante la evocación, la reactivación del hecho de la invasión que, como se acordarán, la historiografía protestante del siglo XVI ya había objetado al absolutismo real. Se recuerda entonces la invasión; se introduce esta gran ruptura en el tiempo: la invasión de los germanos en los siglos V y VI es el atropello [*passe-droit*], el momento de la ruptura del derecho público, el momento en que las hordas que afluyen desde Germania ponen fin al absolutismo romano. Por otra parte, la otra ruptura, el otro principio de fragmentación —que me parece más importante—, es la introducción de un nuevo sujeto de la historia, en el doble sentido de que se trata de un nuevo dominio de objetos para el

[1] Cf. *supra,* "Clase del 28 de enero de 1976"; cf. también "Clase del 11 de febrero de 1976".

relato histórico y, al mismo tiempo, de un nuevo sujeto hablante en la historia. Ya no es el Estado que habla de sí mismo, es algo distinto que habla de sí, algo distinto que habla en la historia y se toma por objeto de su relato histórico: esa especie de nueva entidad que es la nación. La nación entendida, desde luego, en el sentido amplio de la palabra. Trataré de volver a esto, porque de la idea de nación van a irradiar o derivar nociones como las de nacionalidad, raza, clase. En el siglo XVIII todavía hay que entender en un sentido muy amplio esta noción.

Es cierto que en la *Enciclopedia* encontramos una definición de la nación que yo calificaría de estatal, porque los enciclopedistas dan cuatro criterios de su existencia.[2] Primero, debe ser una gran multitud de hombres; segundo, debe ser una multitud de hombres que habitan en un país determinado; tercero, ese país determinado debe estar delimitado por fronteras; y cuarto, esa multitud de hombres, así establecida en el interior de las fronteras, debe obedecer leyes y un gobierno únicos. De modo que aquí tenemos una definición, en cierta forma una fijación de la nación: por un lado, en las fronteras del Estado y, por el otro, en la forma misma de éste. Creo que es una definición polémica que apuntaba, si no a refutar, sí al menos a excluir la definición amplia que imperaba en ese momento, que encontramos tanto en los textos procedentes de la nobleza como en los de la burguesía, y que hacía decir que la nobleza era una nación y que la burguesía también era una nación. Todo esto tendrá una importancia fundamental durante la Revolución, en particular en el texto de Sieyès sobre el tercer estado,[3] que intentaré comentarles. Pero esta noción vaga, imprecisa, móvil de nación, esta idea de una nación que no está refrenada en el interior de las fronteras sino que, al contrario, es una especie de masa de individuos en movimiento de una frontera a otra, a través de los Estados, bajo los Estados, en un nivel infraestatal, seguiremos encontrándola durante mucho tiempo en el siglo XIX, en Augustin Thierry,[4] en Guizot,[175] etcétera.

Tenemos, entonces, un nuevo sujeto de la historia, y voy a tratar de mostrarles cómo y por qué fue la nobleza quien introdujo así, en la gran

---

[2] "Palabra colectiva utilizada para aludir a una cantidad considerable de personas, que habita cierta extensión de tierras encerradas dentro de determinados límites y que obedecen al mismo gobierno" (artículo "Nation", en *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers,* Luca, 1758, tomo XI, pp. 29-30).

[3] E.-j. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?,* ob. cit. Sobre Sieyès, cf. *infra,* "Clase del 10 de marzo de 1976".

[4] Sobre Augustin Thierry, véase la misma clase.

[5] Sobre François Guizot, véase la misma clase.

organización estatal del discurso histórico, ese principio de fragmentación que era la nación como sujeto-objeto de la nueva historia. ¿Pero qué era esta nueva historia, en qué consistía, cómo la vemos instaurarse a principios del siglo XVIII? Creo que la razón por la cual vemos desplegarse ese nuevo tipo de historia en el discurso de la nobleza francesa surge con claridad cuando se la compara con lo que era —en el siglo XVII, más o menos cien años antes— el problema inglés.

Entre fines del siglo XVI y principios del siglo XVII, la oposición parlamentaria y la oposición popular inglesa tenían que resolver, en el fondo, un problema relativamente simple. Debían mostrar que en la monarquía inglesa había dos sistemas de derecho opuestos y, al mismo tiempo, dos naciones. Por un lado, el sistema de derecho correspondiente a la nación normanda: en él la aristocracia y la monarquía, en cierto modo, se bloquean una a otra. Esta nación lleva en su seno un sistema de derecho que es el del absolutismo y lo ha impuesto por la violencia de la invasión. Por lo tanto, monarquía y aristocracia (derecho de tipo absolutista e invasión). Y contra este conjunto había que destacar otro, el del derecho sajón: el derecho de las libertades fundamentales, que resultaba ser, a la vez, el derecho de los habitantes más antiguos, por una parte, y al mismo tiempo, el derecho reivindicado por los más pobres o, en todo caso, por quienes no pertenecían ni a la familia real ni a las familias aristocráticas. En consecuencia, dos grandes conjuntos, de los cuales había que realzar el más antiguo y más liberal, en detrimento del más nuevo, que había traído -con la invasión- el absolutismo. Era un problema simple.

El de la nobleza francesa un siglo después, a fines del siglo XVII y principios del XVIII, era, desde luego, mucho más complicado, porque en su caso se trataba de luchar en dos frentes. Por un lado, contra la monarquía y sus usurpaciones del poder; por el otro, contra el tercer estado, que por su parte se valía justamente de la monarquía absoluta para avanzar en beneficio propio sobre los derechos de la nobleza. Así, lucha en dos frentes, que no puede librarse de la misma forma en uno y en el otro. Contra el absolutismo de la monarquía, la nobleza va a hacer valer las libertades fundamentales presuntamente heredadas del pueblo germano o franco que en un momento dado invadió la Galia. Contra la monarquía, entonces, hacer valer las libertades. Pero contra el tercer estado van a destacarse, en cambio, los derechos ilimitados debidos a la invasión. Es decir que, por una parte -contra el tercer estado—, habrá que erigirse en cierto modo en los vencedores absolutos, cuyos derechos no tienen límites; pero por la otra —contra la monarquía—, habrá que hacer valer un derecho cuasi constitucional, que es el de las libertades fundamentales. De allí la complejidad del problema y, me parece, el

carácter infinitamente más elaborado del análisis que encontramos en Boulainvilliers, si se lo compara con el que existía varias décadas antes.

Pero voy a considerar a Boulainvilliers simplemente a título de ejemplo, porque en realidad se trata de todo un núcleo, toda una constelación de historiadores de la nobleza que empiezan a formular sus teorías en la segunda mitad del siglo XVII (el conde de Estaing, hacia 1660-1670, por ejemplo),[186] para llegar hasta el conde de Buat-Nançay[7] y, en última instancia, hasta el conde de Montlosier,[8] en el momento de la Revolución, el Imperio y la Restauración. El papel de Boulainvilliers es importante porque fue él quien intentó retranscribir los informes de los intendentes hechos para el duque de Borgoña, y en consecuencia, puede servirnos de punto de referencia y perfil general, provisoriamente representativo de todo el mundo.[9] ¿Cómo hace su análisis Boulainvilliers? Primera cuestión: cuando los francos entran en la Galia, ¿qué encuentran frente a ellos? No encuentran, claro está, esa patria perdida a la que habrían querido volver a causa de su riqueza y su civilización (como lo pretendía el viejo relato histórico legendario del siglo XVII, según el cual los francos, galos que habían abandonado la patria, habrían deseado regresar a ella en un momento dado). La Galia que describe Boulainvilliers no es en absoluto una Galia feliz, un poco arcádica, que supuestamente ha olvidado las violencias de César en la fusión dichosa de una unidad nuevamente constituida. Al entrar a ella, los francos encuentran una tierra de conquista. Y tierra de conquista quiere decir que el absolutismo romano, el derecho real o imperial instaurado por los romanos, no era en modo alguno, en esa Galia, un derecho aclimatado, aceptado, aprobado, que se fusionara con la tierra y el pueblo. Ese derecho debe su existencia a la conquista: la Galia está sometida. El derecho que impera en ella no es de ninguna manera una soberanía consentida, es un hecho de dominación. Y lo que Boulainvilliers trata de señalar, y para lo cual pone de relieve unas cuantas fases, es el propio mecanismo de esa dominación, que perduró a lo largo de toda la ocupación romana.

---

6 *Joachim comte d'Estaing,* Dissertation sur la noblesse d'extraction.... *ob. cit.*

7 Sobre Buat-Nançay, cf. *infra,* "Clase del 10 de marzo de 1976".

8 Sobre Montlosier, véase la misma clase.

9 El análisis del trabajo histórico de Boulainvilliers que Foucault desarrolla en esta clase (y la siguiente) se basa en los textos ya indicados en las notas 21 y 22 de la clase del 11 de febrero, en particular: *Mémoires sur l'histoire du gouvernement de la France,* en *Etat de la France...,* ob. cit.; *Histoire de l'ancien gouvernement de la France...,* ob. cit.; *Dissertation sur la noblesse française servant de Préface aux Mémoires de la maison de Croi et de Boulainvilliers,* en A. Devyver, *Le Sang épuré...,* ob. cit.; *Mémoires présentés à Mgr. le duc d'Orléans...*, ob. cit.

En un principio, los romanos, al penetrar en la Galia, habrían tenido como primera precaución desarmar, desde luego, a esa aristocracia guerrera que había sido la única fuerza militar que realmente se opuso a ellos; desarmar a la nobleza, rebajarla, así, política y económicamente, y esto mediante (o, en todo caso, en correlación con) una elevación artificial de la gente de baja condición, a la que se halaga, dice Boulainvilliers, con la idea de la igualdad. Vale decir que, con un procedimiento característico de todos los despotismos (cuyo desarrollo, por otra parte, ya se había constatado en la república romana desde Mario hasta César), se hace creer a los inferiores que un poco más de igualdad en su beneficio traerá más libertad para todos. Y de hecho, gracias a esa *igualitarización,* se desemboca en un gobierno despótico. De la misma manera, los romanos hicieron igualitaria la sociedad gala rebajando a la nobleza y elevando al pueblo bajo, y así pudieron establecer su propio cesarismo. Ésa es la primera fase, que concluye con Calígula y la masacre sistemática de los antiguos nobles galos que se oponían, a la vez, a los romanos y a esa degradación que caracterizaba su política. A partir de allí se comprueba que los romanos constituyen cierta nobleza que les es necesaria, una nobleza no militar —que habría podido oponerse a ellos— sino administrativa, destinada a ayudarlos en su organización de la Galia romana y, sobre todo, en los procedimientos mediante los cuales van a extraer la riqueza del territorio y consolidar un sistema fiscal que les resulte rentable. Se crea, así, una nueva nobleza, una nobleza civil, jurídica, administrativa, cuyos rasgos distintivos son, en primer lugar, una práctica aguda, fina y experta del derecho romano y, en segundo lugar, el conocimiento de la lengua romana. En torno del conocimiento de la lengua y la práctica del derecho aparece una nueva nobleza.

Esta descripción permite disipar el viejo mito del siglo XVII, de la Galia romana dichosa y arcádica. Su refutación es, evidentemente, una manera de decir al rey de Francia: si usted reivindica el absolutismo romano, de hecho no reivindica un derecho fundamental y esencial sobre la tierra de la Galia, sino una historia precisa y particular, cuyos métodos no son especialmente honorables. En todo caso, usted se inscribe dentro de un mecanismo de sometimiento. Por otra parte, ese absolutismo romano, que se implantó gracias a una serie de mecanismos de dominación, finalmente fue derrocado, barrido, vencido por los germanos; por lo demás, menos por los azares de una derrota militar que por la necesidad de una degradación interna. Allí se pone en marcha, entonces, el segundo aspecto del análisis de Boulainvilliers: el momento en que analiza los efectos reales de la dominación romana sobre la Galia. Al penetrar

en ella, los germanos (o los francos) encontraron una tierra de conquista que era el sostén militar de la Galia.* En lo sucesivo, los romanos ya no contaban con nada para poder defender el territorio contra las invasiones procedentes de la otra orilla del Rin. Y, puesto que ya no tenían una nobleza, para defender esa tierra gala que ocupaban se vieron obligados a recurrir a mercenarios, es decir, a gente que no combatía por sí misma o para defender su tierra sino por un salario. La existencia de un ejército mercenario, de un ejército a sueldo, implica, desde luego, un enorme sistema fiscal. En consecuencia, será preciso sacar de la Galia no sólo mercenarios sino el dinero para pagarles. De lo cual se deducen dos cosas. Primero: aumento considerable de los impuestos en moneda. Segundo: encarecimiento de esas monedas o bien, como diríamos hoy, devaluación. De allí, un doble fenómeno: por una parte, la moneda pierde su valor a causa de esa devaluación y, más curiosamente aun, después se vuelve cada vez más escasa. Esta ausencia de moneda va a ocasionar una disminución de las actividades y un empobrecimiento general. La conquista franca va a producirse o, mejor, va a ser posible en ese estado de desolación global. La permeabilidad de la Galia a la invasión franca está ligada a esa ruina del país, cuyo inicio estaba dado, entonces, por la presencia de tropas mercenarias.

Volveré más adelante a esta clase de análisis. Pero lo interesante -y esto podemos señalarlo desde ahora— es que el análisis de Boulainvilliers ya no es, en absoluto, del mismo tipo de los que todavía podían encontrarse unas décadas atrás, cuando la cuestión planteada era, en esencia, la del derecho público, es decir, ésta: ¿el absolutismo romano, con su sistema de derecho, subsiste en un plano legal aun después de la invasión franca? ¿Abolieron los francos, legítimamente o no, el tipo de soberanía romana? Ése era el problema histórico que en términos generales se planteaba en el siglo XVII. Ahora, para Boulainvilliers, el problema ya no es en modo alguno saber si el derecho persiste o no, si se ajusta a derecho que un derecho reemplace a otro. Ya no son ésos los problemas planteados. En el fondo, el problema no es saber si el régimen romano o el régimen franco eran o no legítimos sino cuáles fueron las causas internas de la derrota, es decir, en qué sentido el gobierno romano (legítimo o no, después de todo no es allí donde está el problema) era lógicamente absurdo o políticamente contradictorio. Ese famoso problema de las causas de la grandeza y la decadencia de los romanos, que va a ser uno de los grandes lugares comunes de la literatura histórica o política del siglo

* La frase "que era el sostén militar de la Galia" no figura en el manuscrito; en su lugar, éste dice: "es un país arruinado por el absolutismo".

XVIII,[10] y que Montesquieu[1111] retomará luego de Boulainvilliers, tiene un sentido muy preciso. Es que en él se precipita, por primera vez, un análisis de tipo económico político, cuando hasta entonces no existía sino el problema del pasaje, del cambio de derecho, el tránsito de un derecho absolutista a un derecho de tipo germánico, es decir, un modelo completamente distinto. Es allí donde el problema de las causas de la decadencia de los romanos se convierte en el modelo mismo de un nuevo tipo de análisis histórico. Hasta aquí, un primer conjunto de análisis que podemos encontrar en Boulainvilliers. Sistematizo en parte todas estas cosas, pero es para tratar de ir un poco más rápido.

Después del problema de la Galia y los romanos, el segundo problema o grupo de problemas que tomaré como ejemplo de los análisis de Boulainvilliers es el que éste propone con respecto a los francos: ¿quiénes son los francos que penetran en la Galia? Es un problema recíproco del que acabo de mencionarles: ¿dónde reside la fuerza de esa gente a la vez inculta, bárbara, relativamente poco numerosa y que pudo, no obstante, entrar efectivamente en la Galia y destruir el más formidable de los imperios que la historia había conocido hasta entonces? Se trata, entonces, de mostrar la fuerza de los francos frente a la debilidad de los romanos. En primer lugar, la fuerza de los francos: cuentan con aquello de lo que los romanos habían creído tener que prescindir, es decir, la existencia de una aristocracia guerrera. La sociedad franca está organizada, en su totalidad, alrededor de sus guerreros, que, aunque tengan detrás toda una serie de personas que son siervos (o, en todo caso, servidores que dependen de los clientes), son en el fondo el único pueblo franco, dado que el pueblo germano está compuesto esencialmente de *Leute,* de *leudes,* gente que es toda gente de armas; lo contrario, por lo tanto, de los mercenarios. Por otro lado, esa gente de armas, esas aristocracias guerreras, se asignan un rey, pero cuya única función es zanjar los litigios o los problemas de justicia en tiempos de paz. Los reyes no son

---

10 Esta literatura comienza con Maquiavelo (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* [1513-1517], Florencia, 1531) [traducción castellana: *Discursos sobre la primera década, de Tito Livio,* Madrid, Alianza, 1987], prosigue con Bossuet (*Discours sur l'Histoire universelle,* París, 1681) [traducción castellana: *Discurso sobre la historia universal,* Barcelona, Cervantes, 1940], E. W. Montagu (*Reflections on the Rise and Fall of Ancient Republics,* Londres, 1759) *y* A. Ferguson *(The History of the Progress and Termination of the Roman Republic,* Londres, 1783), *y* culmina en la obra de Edward Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire,* Londres, 1776-1788, seis volúmenes [traducción castellana: *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano,* Barcelona, Turner, 1984, ocho volúmenes].

11 Charles-Louis de Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence,* Amsterdam, 1734 [traducción castellana: *Grandeza y decadencia de los romanos,* Madrid, Alba, 1997].

sino magistrados civiles, y ninguna otra cosa. Además, son elegidos a través de un consentimiento común por los grupos de *leudes,* por los grupos de gente de armas. Sólo durante las guerras —cuando se necesita una organización fuerte y un poder único— se asignan un jefe, cuya jefatura obedece a principios completamente distintos y es absoluta. El jefe es un jefe de guerra que no es forzosamente el rey de la sociedad civil, aunque en ciertos casos pueda serlo. Alguien como Clodoveo —de una [...] importancia histórica— era, a la vez, el árbitro civil, el magistrado civil elegido para arreglar los litigios, y también el jefe de guerra. En todo caso, tenemos entonces una sociedad en la que el poder, al menos en tiempos de paz, es mínimo y, por consiguiente, la libertad, máxima.

Ahora bien, ¿qué es esta libertad con que se benefician los miembros de esa aristocracia guerrera? No es, en absoluto, una libertad de independencia, y tampoco la libertad por la cual, en lo fundamental, respetamos a los otros. La libertad de que disfrutan los guerreros germanos es, esencialmente, la libertad del egoísmo, de la avidez, del gusto por la batalla, del gusto por la conquista y la rapiña. La libertad de esos guerreros no es la de la tolerancia y la igualdad para todos; es una libertad que sólo puede ejercerse por la dominación. Es decir que, lejos de ser una libertad del respeto, es una libertad de la ferocidad. Y uno de los sucesores de Boulainvilliers, Freret, al hacer la etimología de la palabra "franco", dirá que no quiere decir en modo alguno "libre", en el sentido en que hoy lo entendemos, sino esencialmente "feroz", *ferox.* La palabra "franco" tiene exactamente las mismas connotaciones que la palabra latina *ferox:* tiene todos sus sentidos, dice Freret, favorables y desfavorables. Quiere decir "orgulloso, intrépido, altivo, cruel".[12] Y así comienza ese famoso gran retrato del *bárbaro* que vamos a encontrar hasta fines del siglo XIX, y desde luego en Nietzsche, [en quien] la libertad será equivalente a una ferocidad que es gusto por el poder y avidez determinada, incapacidad de servir pero deseo siempre dispuesto a someter, "costumbres descorteses y groseras, odio a los nombres, la lengua, los usos romanos. Aficionado a la libertad, gallardo, ligero, infiel, ávido de botín, impaciente, inquieto",[13*] etcétera: éstos son los epítetos que Boulainvi-

12 Cf. N. Freret, *De l'origine des Français et de leur établissement dans la Gaule,* en *Œuvres complètes,* Paris, 1796-1799, tomo V, París, año VII, p. 202.

13 Cf. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral; eine Streitschrift,* Leipzig, 1887, Erste Abhandlung: "Gut und Böse", "Gut und Schlecht", § 11; Zweite Abhandlung: "Schuld", "Schlechtes Gewissen und Verwandtes", § 16, 17 y 18 (traducción francesa: *La Généalogie de la morale. Un écrit polémique,* París, Gallimard, 1971) [traducción castellana: *La genealogía de la moral,* Madrid, Alianza, 1971]; véase también *Morgenröte: Gedanken über die moralischen Vorurtheile,* Chemnitz, 1881, Zweite Buch, § 112 (traducción francesa: *Aurore. Pensées sur les*

lliers y sus sucesores utilizan para describir a ese nuevo gran bárbaro rubio que de ese modo hace, a través de sus textos, su entrada solemne en la historia europea, y con ello quiero decir la historiografía europea.

Este retrato de la gran ferocidad rubia de los germanos permite explicar, en primer lugar, cómo los guerreros francos, al entrar en la Galia, pudieron y debieron rechazar necesariamente toda asimilación con los galorromanos, y en particular cualquier sometimiento a ese derecho imperial. Eran demasiado libres, esto es, demasiado altivos, arrogantes, etcétera, para no impedir que el jefe de guerra se convirtiera en soberano en el sentido romano de la palabra. En su libertad, eran demasiado ávidos de conquista y dominación para no apoderarse, a título individual, de la tierra gala. De modo que el rey, que era [...] su jefe de guerra, no se convirtió, por la victoria de los francos, en propietario de la tierra de Galia; sino que cada uno de los guerreros se benefició, por sí mismo y directamente, con la victoria y la conquista, se reservó una parte de la tierra gala. Se trata —y omito todos los detalles, que son complicados, del análisis de Boulainvilliers— de los remotos inicios del feudalismo. Cada uno tomó, efectivamente, un pedazo de tierra; el rey no tenía más que su propia parte y, por consiguiente, no gozaba de ningún derecho del tipo de la soberanía romana sobre el conjunto del territorio de la Galia. Y al convertirse, de ese modo, en propietarios independientes e individuales, no había, desde luego, ninguna razón para que aceptaran, por encima de ellos, a un rey que fuera, en cierta forma, el heredero de los emperadores romanos.

Y aquí comienza la historia del vaso de Soissons o, mejor, también en este caso, la historiografía del vaso de Soissons. ¿Cuál es esa historia? Sin duda, ustedes la aprendieron en los manuales escolares. Es una invención de Boulainvilliers, de sus predecesores y de sus sucesores. Sacaron de Gregorio de Tours esta historia que a continuación iba a ser uno de los lugares comunes de infinitas discusiones históricas. Cuando, después de ya no sé qué batalla,[14] Clodoveo reparte el botín o, más bien, preside como magistrado civil el reparto del botín, como saben, señala un vaso y dice: "¡Quiero ése para mí!"; pero un guerrero se levanta y le contesta: "Tú no tienes derecho a ese vaso, porque por más que seas rey, debes compartir el botín con los demás. No tienes ningún derecho de prioridad,

---

préjugés moraux, París, Gallimard, 1970) [traducción castellana: *Aurora: reflexiones sobre los prejuicios morales,* Barcelona, Alba, 1999]. Cf. la cita de Boulainvilliers en A. Devyver, *Le Sang épuré...,* ob. cit., p. 508: "Eran por otra parte muy aficionados a la libertad, gallardos, ligeros, infieles, ávidos de botín, inquietos, impacientes: así los retratan los autores antiguos".

* Pasaje entre comillas en el manuscrito.

14 Se trata de la toma de Soissons contra el romano Siagrio, en 486.

no tienes ningún derecho de posesión primera y absoluta sobre lo que se obtuvo en la guerra. Lo que se obtuvo en ella debe dividirse en propiedades absolutas entre los diferentes vencedores, y el rey no tiene ninguna preeminencia". Ésa es la primera fase de la historia del vaso de Soissons. Enseguida volveremos a la segunda.

Esta descripción de una comunidad germánica que hace Boulainvilliers permite explicar, entonces, que los germanos fueron absolutamente reacios a la organización romana del poder. Pero también permite explicar cómo y por qué, pese a todo, pudo sostenerse esta conquista de la Galia, poblada y rica, por ese pueblo pobre y poco numeroso. También, en este caso, es interesante la comparación con Inglaterra. Como recordarán, los ingleses se enfrentaban igualmente a este problema: ¿cómo es posible que sesenta mil guerreros normandos hayan logrado instalarse y mantenerse en Inglaterra? Boulainvilliers tiene el mismo problema. Pero lo resuelve de esta forma. Dice esto: si los francos pudieron, en efecto, sostenerse en esta tierra conquistada, es porque su primera precaución fue no sólo no dar sino confiscar las armas de los galos, a fin de que quedara, bien aislada en medio del país, cierta casta militar claramente diferenciada de los otros, casta militar que era totalmente germánica. Los galos ya no tienen armas, pero, a cambio, va a quedar en sus manos la ocupación concreta de las tierras, porque los germanos o los francos no tendrán otra ocupación que combatir. Unos, por lo tanto, combaten, y los otros permanecen en sus tierras y las cultivan. Se les exige simplemente un canon determinado que debe permitir a los germanos consolidar su función militar. Cánones que, por cierto, no son livianos pero, no obstante, sí mucho menos gravosos que los impuestos que los romanos trataban de recaudar. Mucho menos gravosos porque cuantitativamente son menos importantes y, sobre todo, porque cuando los romanos, para pagar a sus mercenarios, exigían un impuesto en moneda a los campesinos, éstos no podían entregarlo. Ahora sólo se piden cánones en especie, que siempre se pueden pagar. En esa medida, ya no hay hostilidad entre los campesinos galos, a quienes no se exige más que cánones en especie, y esta casta guerrera. Así pues, tenemos una suerte de Galia franca feliz, estable, mucho menos pobre que la Galia romana al final de la ocupación imperial. Unos frente a otros, galos *y* romanos fueron felices —dice Boulainvilliers— por la posesión calma de lo que tenían: el franco, por la industria del galo *y* éste, por la seguridad que aquél le procuraba. Se revela aquí el núcleo de lo que Boulainvilliers, como ustedes saben, inventó: es decir, el feudalismo como sistema histórico jurídico que caracteriza la sociedad, las sociedades europeas desde los siglos VI, VII, VIII hasta más o menos el siglo XV. Antes de los análisis de Boulainvilliers, ese sistema feudal no había sido destacado ni por los historiadores

ni por los juristas. El clima de la unidad jurídico política del feudalismo es, en cierto modo, esa dicha de una casta militar mantenida *y* alimentada por una población campesina que le paga cánones en especie.

Tercer conjunto de hechos que Boulainvilliers analiza, *y* que yo también querría destacar porque son importantes: la serie de hechos por los cuales esta nobleza o, mejor, esta aristocracia guerrera, así instalada en la Galia, perdió, en definitiva, lo esencial de su poder y su riqueza para caer, al fin y al cabo, en las redes del poder monárquico. El análisis de Boulainvilliers es más o menos el siguiente: al principio, el rey de los francos era un rey de doble coyuntura, en el sentido de que sólo podía actuar como jefe de guerra mientras se prolongara el conflicto. El carácter absoluto de su poder, por consiguiente, sólo valía en tanto durara la guerra misma. Por otra parte, en cuanto magistrado civil, no pertenecía necesariamente a una misma y única dinastía: no existía ningún derecho de sucesión; era preciso elegirlo. Ahora bien, ese soberano, ese jefe de doble coyuntura, iba a convertirse poco a poco en el monarca permanente, hereditario y absoluto que conocieron la mayoría de las monarquías europeas, en particular, la francesa. ¿Cómo se produjo esta transformación? En primer lugar, por la existencia misma de la conquista, por el propio éxito militar, por el hecho de que un ejército poco numeroso se hubiera implantado en un país inmenso y del que podía suponerse que, por lo menos al principio, sería renuente. Es lógico, por tanto, que el ejército franco se mantuviera, en cierto modo, en pie de guerra en esa Galia que acababa de ocupar. Y por eso, quien no era más que jefe de guerra mientras durara ésta, tuvo que actuar, debido a la ocupación, como jefe de guerra y jefe civil a la vez. La organización militar se mantiene, entonces, por el hecho mismo de la ocupación. Se mantiene, pero no sin problemas, dificultades y revueltas por parte, justamente, de los francos, de los guerreros francos, que no aceptan que la dictadura militar se prolongue en cierta forma en medio de la paz. De modo que también el rey, para conservar su poder, se ve obligado a recurrir a mercenarios, que va a contratar, precisamente, en ese pueblo galo al que habría que haber dejado desarmado, o bien en el extranjero. En todo caso, el resultado es que la aristocracia guerrera va a empezar a verse arrinconada entre un poder monárquico que trata de mantener su carácter absoluto y un pueblo galo al que el propio monarca convoca poco a poco a sostener su poder absoluto.

En este punto damos con el segundo episodio del vaso de Soissons. Es el momento en que Clodoveo, que no había podido tragar la prohibición de tocar el vaso, al pasar revista a sus fuerzas, reconoce al guerrero que le había impedido apoderarse de él. Entonces, el buen Clodoveo toma su gran hacha y le parte el cráneo, mientras le dice: "Acuérdate del

vaso de Soissons". Ése es el momento exacto en que quien no debía ser más que un magistrado civil —Clodoveo— mantiene la forma militar de su poder, aun para arreglar una cuestión civil. Se sirve, justamente, de una revista militar, es decir, de una forma que manifiesta el carácter absoluto de su poder, para resolver un problema que no debía pasar del plano civil. El monarca absoluto nace, por lo tanto, en el momento en que la forma militar del poder y la disciplina se pone a organizar el derecho civil.

La segunda operación, más importante, mediante la cual el poder civil va a adoptar la forma absoluta, es ésta: por un lado, tenemos entonces que el poder civil apela al pueblo galo para constituir una banda de mercenarios. Pero también se concierta otra alianza, que esta vez es la que suscriben el poder real y la antigua aristocracia gala. Boulainvilliers lo analiza de la siguiente forma. Dice esto: en el fondo, cuando llegaron los francos, ¿cuáles fueron los estratos de la población gala que más los padecieron? No tanto los campesinos (que, al contrario, vieron que sus impuestos en moneda se convertían en cánones en especie) sino la aristocracia gala, cuyas tierras, por supuesto, fueron confiscadas por los guerreros germánicos y francos. Fue esta aristocracia la que resultó efectivamente despojada. Lo padeció, ¿y qué hizo? Ya no le quedaba más que un solo refugio, porque había perdido sus tierras y hasta el Estado romano había desaparecido; tenía un solo abrigo, que era la Iglesia. De tal modo, la aristocracia gala se refugió en la Iglesia; no sólo desarrolló el aparato de ésta, sino que, a través de ella, profundizó, extendió su influencia sobre el pueblo mediante todo el sistema de creencias que la Iglesia ponía en circulación; en ella desarrolló, igualmente, sus conocimientos del latín y, en tercer lugar, cultivó el derecho romano, que era un derecho de forma absolutista. De modo que, naturalmente, cuando los soberanos francos tuvieron que, por una parte, apoyarse en el pueblo contra la aristocracia germánica, y fundar, por la otra, un Estado (o, en todo caso, una monarquía) de tipo romano, ¿qué mejores aliados podían encontrar que esa gente que, por un lado, tenía tanta influencia sobre el pueblo y, por el otro, gracias al latín, conocía tan bien el derecho romano? Con toda lógica, los aristócratas galos, la nobleza gala refugiada en la Iglesia, se convirtió en el aliado natural de los nuevos monarcas en el momento mismo en que éstos trataban de constituir su absolutismo. Y de ese modo, con el latín, el derecho romano *y* la práctica judicial, la Iglesia pasó a ser la gran aliada de la monarquía absoluta.

Como pueden ver, Boulainvilliers hace un importante hincapié en lo que podríamos llamar la lengua de los saberes, el sistema lengua/saber. Muestra cómo se elude a la aristocracia guerrera por medio de una alianza entre la monarquía y el pueblo, por el desvío de la Iglesia, el latín *y* la práctica del derecho. El latín se convierte en lengua de Estado, lengua de

saber *y* lengua jurídica. Y si la nobleza pierde su poder, es en la medida en que pertenece a otro sistema lingüístico. La nobleza hablaba las lenguas germánicas *y* no sabía latín. De modo que, en el momento en que se introducía todo el nuevo sistema de derecho con las ordenanzas en latín, ni siquiera entendía qué le pasaba. Lo comprendía tan poco —*y* era tan importante que no lo comprendiera— que la Iglesia, por una parte, *y* el rey, por la otra, hicieron justamente todo lo posible para que la nobleza siguiera siendo ignorante. Boulainvilliers hace toda una historia de la educación de la nobleza al mostrar que si la Iglesia, por ejemplo, insistía tanto en la vida en el más allá como la única razón de ser del mundo de aquí abajo, era esencialmente para inducir a la gente bien educada a creer que en realidad nada de lo que pasaba aquí era importante y que lo esencial de su destino debía jugarse del otro lado. Y de tal modo, esos germanos, tan ávidos de poseer y dominar, esos grandes guerreros rubios tan apegados al presente, poco a poco se transformaron en personas del tipo de los caballeros, de los cruzados, que descuidaban por completo lo que pasaba en sus propias tierras y su propio país y se vieron despojados de su fortuna y su poder. Las Cruzadas, como gran camino hacia el más allá, son para Boulainvilliers la expresión, la manifestación de lo que ocurría cuando esa nobleza se volcaba íntegramente al otro mundo; y sin embargo, en el más acá, es decir, en sus tierras mismas, en el momento en que ellos estaban en Jerusalén, ¿qué pasaba? El rey, la Iglesia, la antigua aristocracia gala manipulaban las leyes en latín que debían desposeerlos de sus tierras y sus derechos.

Por eso el llamado de Boulainvilliers; ¿a qué? En esencia —y esto recorre toda su obra—, no precisamente a la rebelión de los nobles despojados de sus derechos, como sucedía, por ejemplo, con los historiógrafos parlamentarios (y sobre todo populares) ingleses del siglo XVII. La nobleza es invitada, esencialmente, a la reapertura del saber: reapertura de su propia memoria, toma de conciencia, recuperación del conocimiento y del saber. A esto la incita Boulainvilliers en primera instancia: "No recuperarán el saber si no recuperan la jerarquía de los saberes de los que fueron desposeídos o, mejor, que nunca procuraron poseer. Puesto que, en realidad, siempre combatieron sin darse cuenta de que, a partir de determinado momento, la verdadera batalla, al menos dentro de la sociedad, ya no pasaba por las armas sino por el saber". Nuestros antepasados —dice Boulainvilliers— hicieron una vanidad caprichosa del hecho de ignorar lo que eran. Hubo un olvido perpetuo de sí mismos que parece obedecer a la imbecilidad o al encantamiento. Volver a tomar conciencia de sí mismos, descubrir las fuentes del saber y la memoria, quiere decir denunciar todas las mistificaciones de la historia. Y cuando vuelva a tomar conciencia de sí misma, cuando se reinserte en la trama del

saber, la nobleza podrá volver a ser una fuerza, a postularse como sujeto de la historia. Postularse como una fuerza en la historia implica, por lo tanto, como primera etapa, volver a tomar conciencia de sí misma y reinscribirse en el orden del saber.

Éstos son una serie de temas que espigué en las voluminosas obras de Boulainvilliers y que, a mi entender, introducen un tipo de análisis que, evidentemente, va a ser fundamental para todos los análisis histórico políticos desde el siglo XVIII hasta nuestros días. ¿Por qué la importancia de esos análisis? En primer término, por la primacía general que se otorga en ellos a la guerra. Pero yo creo que si se tiene en cuenta que la primacía otorgada en esos análisis a la guerra es la forma que toma en ellos la relación de guerra, lo importante es, sobre todo, el papel que Boulainvilliers hace jugar a esta relación. Me parece, en efecto, que para utilizar, como él lo hace, la guerra como analizador general de la sociedad, Boulainvilliers debe someterla a tres generalizaciones sucesivas o superpuestas. Primero, la generaliza con respecto a los fundamentos del derecho; segundo, la generaliza con respecto a la forma de la batalla; tercero, la generaliza con respecto al hecho de la invasión y a su recíproco, que es la rebelión. Son tres generalizaciones en las que me gustaría detenerme un poco.

En primer lugar, generalización de la guerra con respecto al derecho y sus fundamentos. En los análisis anteriores, los de los protestantes franceses del siglo XVI, los parlamentarios franceses del siglo XVII y los parlamentarios ingleses de la misma época, la guerra es una especie de episodio de ruptura que suspende el derecho y lo trastoca. La guerra es el barquero que permite ir de un sistema de derecho a otro. En Boulainvilliers, la guerra no cumple ese papel, no interrumpe el derecho. De hecho, la guerra recubre íntegramente el derecho; incluso, recubre íntegramente el derecho natural, al extremo de hacerlo irreal, abstracto y, en cierto modo, ficticio. Boulainvilliers da tres pruebas que demuestran que la guerra recubrió por entero el derecho natural, al punto de convertirlo en una abstracción inutilizable; pone en acción esta idea de tres maneras. En primer lugar, en el modo histórico, dice lo siguiente: podemos recorrer la historia todo lo que deseemos y en todas las direcciones, y de todas maneras jamás encontraremos derechos naturales. Cualesquiera sean las sociedades, en ninguna hay derechos naturales. Lo que los historiadores creían descubrir, por ejemplo, en los sajones o los celtas, es decir, una especie de pequeña playa, de pequeño islote de derecho natural, es absolutamente falso. Por doquier no se encuentra otra cosa que o bien la guerra misma (debajo de los franceses tenemos la invasión de los francos, debajo de los galorromanos la de los germanos) o bien desigualdades que traducen guerras y violencias. De tal modo, los galos, por ejemplo, ya

estaban divididos entre aristócratas y no aristócratas. Entre los medos, entre los persas, hallamos igualmente una aristocracia y un pueblo. Lo cual prueba, sin lugar a dudas, que, detrás de esa situación, hubo luchas, violencias y guerras. Por otra parte, cada vez que vemos que en una sociedad o un Estado se atenúan las diferencias entre aristocracia y pueblo, podemos estar seguros de que va a comenzar la decadencia de ese Estado. Grecia y Roma perdieron su condición e, incluso, desaparecieron como Estados cuando se produjo la decadencia de sus aristocracias. Por lo tanto: por todas partes, desigualdades; por todas partes, violencias fundadoras de las desigualdades; por todas partes, guerras. No hay sociedad que pueda perdurar sin esa especie de tensión belicosa entre una aristocracia y una masa del pueblo.

Ahora, la puesta en acción teórica de esta misma idea es la siguiente. Boulainvilliers dice: se puede concebir, claro está, una clase de libertad primitiva anterior a toda dominación, todo poder, toda guerra, toda servidumbre; pero esta libertad que podemos concebir entre individuos que no tienen entre sí ninguna relación de dominación, esta libertad en que todo el mundo, todas las personas son iguales entre sí, ese par libertad/igualdad no puede ser, en realidad, más que algo sin valor ni contenido. En efecto... ¿qué es la libertad? La libertad no consiste, desde luego, en impedirse avanzar sobre la libertad de los otros, porque en ese momento dejaría de ser una libertad. ¿En qué consiste, entonces? La libertad consiste en poder tomar, poder apropiarse, aprovechar, imponer, obtener la obediencia. El primer criterio de la libertad es poder privar a los otros de libertad. ¿Para qué serviría y en qué consistiría, concretamente, el hecho de ser libres, si no pudiéramos justamente avanzar sobre la libertad de los otros? Esa es la primera expresión de la libertad. La libertad, para Boulainvilliers, es, por lo tanto, exactamente lo contrario de la igualdad. Es lo que va a ejercerse por medio de la diferencia, de la dominación, de la guerra, de todo un sistema de relaciones de fuerza. Una libertad que no se traduce en una relación de fuerza desigualitaria no puede ser sino una libertad abstracta, impotente y débil.

De allí, una especie de puesta en acción, a la vez histórica *y* teórica, de esta idea: Boulainvilliers dice (y también en este caso esquematizo mucho): admitamos que el derecho natural haya existido efectivamente en un momento dado, en cierto modo en el momento fundador de la historia, un derecho en que las personas fueran libres, por un lado, e iguales. Como se trata justamente de una libertad abstracta, ficticia, sin contenido efectivo, su debilidad es tal que no puede más que desaparecer frente a la fuerza histórica de una libertad que funciona como desigualdad. Y si es cierto que en alguna parte o en un momento cualquiera existió algo semejante a esta libertad natural, a esta libertad igualitaria, a este derecho

natural, no pudo resistir la ley de la historia, que hace que la libertad sólo sea fuerte, vigorosa y plena cuando es la libertad de algunos consolidada a expensas de los demás; cuando hay una sociedad que garantiza la desigualdad esencial.

La ley igualitaria de la naturaleza es débil frente a la ley desigualitaria de la historia. Es lógico, por lo tanto, que la primera haya cedido el paso, y definitivamente, a la segunda. El hecho de ser originario no hace que el derecho natural sea fundador, como dicen los juristas; prescribe, en cambio, a causa del vigor más grande de la historia. La ley de la historia siempre es más fuerte que la ley de la naturaleza. Esto es lo que sostiene Boulainvilliers cuando dice que la historia llegó finalmente a crear una ley natural de antítesis entre la libertad y la igualdad, y que esta ley natural es más fuerte que la ley inscripta en lo que llamamos derecho natural. La fuerza más grande de la historia en comparación con la fuerza de la naturaleza: en definitiva, es esto lo que hace que la historia haya recubierto por entero la naturaleza. La naturaleza ya no puede hablar cuando comienza la historia porque, en la guerra entre una y otra, siempre se impone la segunda. Entre naturaleza e historia hay una relación de fuerza, que se inclina definitivamente en favor de la historia. Por lo tanto, el derecho natural no existe, o sólo existe en la condición de derrotado: es siempre el gran derrotado de la historia, es el *otro* (es como los galos frente a los romanos, como los galorromanos frente a los germanos). La historia es la germanidad, por decirlo de algún modo, con respecto a la naturaleza. En consecuencia, primera generalización: la guerra recubre íntegramente la historia, en lugar de ser simplemente su sacudida y su interrupción.

Segunda generalización de la guerra, con respecto a la forma de la batalla. Para Boulainvilliers, es cierto que la conquista, la invasión, la batalla ganada o perdida, fijan efectivamente una relación de fuerzas; pero, en realidad, esa relación de fuerzas que se expresa en la batalla, en el fondo, fue establecida antes, y por otra cosa que las batallas precedentes. ¿Qué es lo que establece la relación de fuerzas y hace que una nación gane una batalla y la otra la pierda? Pues bien, la naturaleza y la organización de las instituciones militares, el ejército, las instituciones militares. Éstas son importantes, por un lado, porque permiten, desde luego, obtener victorias y también articular la sociedad en su totalidad. En el fondo, para Boulainvilliers, lo importante, lo que va a hacer que la guerra sea, en efecto, el principio de análisis de una sociedad, lo que es determinante para él en una organización social, es el problema de la organización militar o, simplemente, éste: ¿quién tiene las armas? La organización de los germanos se asentaba, esencialmente, en el hecho de que algunos —los *leudes*— tenían las armas y los otros no. Lo que caracteriza el régimen de la Galia franca es que se tomó la precaución de dejar sin

armas a los galos y reservarlas a los germanos (que, en cuanto hombres de armas, debían ser alimentados por aquéllos). Las cosas comenzaron a alterarse cuando esas leyes de distribución de las armas en una sociedad empezaron a enturbiarse, cuando los romanos recurrieron a mercenarios, cuando los reyes francos organizaron milicias, cuando Felipe Augusto apeló a caballeros extranjeros, etcétera. A partir de ese momento se embrolló la organización simple que permitía poseer armas a los germanos, y sólo a ellos, o a la aristocracia guerrera.

Ahora bien, este problema de la posesión de las armas —y en este sentido puede servir como punto de partida a un análisis general de la sociedad— está ligado por una parte, por supuesto, a problemas técnicos. Por ejemplo, quien dice caballeros dice lanzas, armaduras pesadas, etcétera; pero dice, igualmente, un ejército poco numeroso de gente rica. Quien dice, al contrario, arqueros y armaduras livianas, va a decir un ejército numeroso. A partir de ahí vemos perfilarse toda una serie de problemas económicos e institucionales: si hay un ejército de caballeros, un ejército pesado y poco numeroso de caballeros, los poderes del rey son forzosamente limitados, pues un rey no puede solventar el ejército tan costoso de los caballeros. Serán ellos mismos quienes estén obligados a mantenerse. En cambio, con un ejército de soldados de infantería tenemos un ejército numeroso, que los reyes pueden pagar; de allí el crecimiento del poder real, pero, al mismo tiempo, el aumento de la presión fiscal. Así que pueden ver, esta vez, que la guerra ya no deja su marca sobre un cuerpo social como obra de la invasión, sino que, por el relevo de las instituciones militares, resulta tener efectos generales sobre el orden civil en su totalidad. Por consiguiente, lo que sirve de analizador de la sociedad ya no es únicamente la especie de dualidad simple invasores-invadidos, vencedores-vencidos, recuerdo de la batalla de Hastings o de la invasión de los francos. Ya no es este mecanismo binario simple el que marcará con el sello de la guerra la totalidad del cuerpo social, sino una guerra tomada más allá y más acá de la batalla, la guerra como manera de hacer la guerra, como manera de preparar y organizar la guerra. La guerra entendida como distribución de las armas, naturaleza de las armas, técnicas de combate, reclutamiento, retribución de los soldados, impuestos destinados al ejército; la guerra como institución interna y ya no como acontecimiento brutal de la batalla: en los análisis de Boulainvilliers, el operador es éste. Si consigue hacer la historia de la sociedad francesa, es porque sigue constantemente el hilo que, detrás de la batalla y la invasión, pone de relieve la institución militar y, más allá de ésta, el conjunto de las instituciones y de la economía del país. La guerra es una economía general de las armas, una economía de las personas armadas y las personas desarmadas, en un Estado dado, y con todas las series ins-

titucionales y económicas que se derivan de ello. Esta formidable generalización de la guerra en comparación con lo que era todavía entre los historiadores del siglo XVII es lo que da a Boulainvilliers, sin duda, la dimensión importante que trato de mostrarles.

Por último, la tercera generalización de la guerra en el análisis de Boulainvilliers, no con respecto al hecho de la batalla sino al sistema invasión/rebelión, que eran los dos grandes elementos que se ponían en juego para reconocer la guerra en las sociedades (por ejemplo, en la historiografía inglesa del siglo XVII). El problema de Boulainvilliers, por ende, no es simplemente encontrar cuándo hubo una invasión y cuáles fueron sus efectos; tampoco consiste simplemente en mostrar si hubo rebelión o no. Lo que quiere hacer, en cambio, es mostrar cómo cierta relación de fuerzas, que se había manifestado por medio de la invasión y la batalla, se invirtió poco a poco y oscuramente. El problema de los historiógrafos ingleses era reconocer por doquier, en todas las instituciones, dónde estaban los fuertes (los normandos) y dónde los débiles (los sajones). El problema de Boulainvilliers es saber cómo los fuertes se convirtieron en débiles y los débiles en fuertes. Lo esencial de su análisis estará constituido por el problema del paso de la fuerza a la debilidad y de la debilidad a la fuerza.

En principio, Boulainvilliers va a hacer este análisis y descripción del cambio a partir de lo que podríamos llamar la determinación de los mecanismos internos de inversión, de los que pueden encontrarse ejemplos con facilidad. En efecto, ¿qué fue lo que dio a la aristocracia franca su fuerza, justamente al comienzo de lo que muy pronto se llamaría Edad Media? El hecho de que, tras haber invadido y ocupado la Galia, los mismos francos se habían asignado directamente tierras. Por tanto, eran propietarios directos de ellas y cobraban rentas en especie, que por un lado aseguraban la calma de la población campesina y, por el otro, la fuerza misma de la caballería. Ahora bien, precisamente esto, vale decir, lo que constituía su fuerza, se va a convertir poco a poco en el principio de su debilidad, debido a la dispersión de los nobles por sus tierras y al hecho de que, mantenidos para hacer la guerra por el sistema de cánones, quedaron apartados, por un lado, de la proximidad de ese rey que habían creado y, por el otro, sólo se ocuparon de la guerra, y de la guerra entre ellos. Por consiguiente, descuidaron todo lo que podía referirse a la educación, la instrucción, el aprendizaje del latín, el conocimiento. Toda esa serie de cosas se iba a convertir en el principio de su impotencia.

A la inversa, si tomamos el ejemplo de la aristocracia gala, al principio de la invasión franca estaba en el grado extremo de la debilidad: los propietarios galos habían sido despojados de todo. Y fue justamente esa

debilidad la que históricamente se convirtió en su fuerza, por un desarrollo necesario. La expulsión de sus tierras los empujó hacia la Iglesia y esto les dio influencia sobre el pueblo, pero también conocimientos del derecho. Poco a poco, esta situación les permitió estar muy cerca del rey como consejeros y, por consiguiente, tener en sus manos un poder político y una riqueza económica que antaño se les habían escapado. La forma y los elementos que constituían la debilidad de la aristocracia gala fueron al mismo tiempo, y a partir de cierto momento, los principios de su fortalecimiento.

De modo que el problema que Boulainvilliers analiza no es: ¿quién resultó vencedor y quién vencido?, sino: ¿quién llegó a ser fuerte y quién débil? ¿Por qué el fuerte se convirtió en débil y el débil en fuerte? Vale decir que ahora la historia se manifiesta, en esencia, como un cálculo de fuerzas. En la medida misma en que sea preciso hacer una descripción de los mecanismos de las relaciones de fuerza, ¿a qué va a llevar necesariamente este análisis? A que la gran dicotomía simple entre vencedores y vencidos no sea ya exactamente pertinente para la descripción de todo este proceso. A partir del momento en que el fuerte se hace débil y el débil se hace fuerte, se suscitan nuevas oposiciones, nuevos clivajes, nuevos repartos: los débiles se aliarán entre sí y los fuertes buscarán la alianza de algunos contra algunos otros. Antaño, en la época de las invasiones, la situación era la de una especie de gran batalla masiva, ejército contra ejército, francos contra galos, normandos contra sajones; ahora, esas dos grandes masas nacionales van a dividirse, a transformarse por canales múltiples. Y aparecerán entonces luchas diversas, con inversiones de frentes, alianzas coyunturales, reagrupamientos más o menos permanentes: alianza del poder monárquico con la antigua nobleza gala; apoyo de este conjunto en el pueblo; ruptura del entendimiento tácito entre los guerreros francos y los campesinos galos cuando los primeros, empobrecidos, aumenten sus exigencias y demanden cánones más altos, etcétera. Todo este pequeño sistema de apoyos, alianzas, conflictos internos es lo que ahora, en cierto modo, va a generalizarse en una forma de guerra que los historiadores, hasta el siglo XVII, todavía concebían esencialmente en términos del gran enfrentamiento de la invasión.

Hasta el siglo XVII, la guerra era sin duda, en esencia, la de una masa contra otra masa. Boulainvilliers hace que la relación de guerra penetre en toda la relación social; va a subdividirla por mil canales distintos y a hacer que la guerra aparezca como una especie de estado permanente entre grupos, frentes, unidades tácticas, en cierto modo, que se civilizan unas a otras, se oponen unas a otras o, al contrario, se alían unas con otras. Ya no hay grandes masas estables y múltiples; habrá una guerra múltiple, en cierto sentido una guerra de todos contra todos, pero una guerra de todos

contra todos que, claro está, ya no tiene en absoluto ese sentido abstracto e irreal —creo— al que aludía Hobbes cuando hablaba de ella y trataba de mostrar que no funcionaba como operador dentro del cuerpo social. En Boulainvilliers, al contrario, vamos a tener una guerra generalizada, que recorrerá, a la vez, todo el cuerpo social y toda la historia del cuerpo social; pero no, desde luego, como guerra de los individuos contra los individuos, sino como guerra de los grupos contra los grupos. Y lo característico del pensamiento de Boulainvilliers es, me parece, esta generalización de la guerra.

Querría terminar diciéndoles lo siguiente: ¿adónde conduce esta triple generalización de la guerra? Conduce a esto: gracias a ella, Boulainvilliers llegó donde los historiadores del derecho [...].* Para esos historiadores que contaban la historia dentro del derecho público, dentro del Estado, la guerra era esencialmente la ruptura del derecho, el enigma, la especie de masa oscura o acontecimiento en bruto que había que tomar en verdad como era y que no sólo no era principio de inteligibilidad —no había duda de ello— sino, al contrario, principio de ruptura. En este caso, al contrario, la guerra va a precipitar una especie de grilla de inteligibilidad en la ruptura misma del derecho y, por lo tanto, permitirá determinar la relación de fuerza que sostiene permanentemente cierta relación de derecho. De ese modo, Boulainvilliers va a poder integrar esos acontecimientos —que antaño no eran más que violencia y se presentaban en su carácter masivo—, esas guerras, esas invasiones, esos cambios, en todo un estrato de contenidos *y* profecías que abarcan la sociedad en su totalidad (porque, como hemos visto, esto se refiere al derecho, la economía, la política fiscal, la religión, las creencias, la instrucción, la práctica de la lengua, las instituciones jurídicas). A partir del hecho mismo de la guerra *y* del análisis que se hace en términos de ésta, la historia va a poder relacionar todas estas cosas: guerra, religión, política, costumbres *y* caracteres, *y* será entonces un principio de inteligibilidad de la sociedad. En Boulainvilliers, y creo que a partir de él en todo el discurso histórico, lo que hace inteligible la sociedad es la guerra. Cuando hablo de grilla de inteligibilidad no me refiero, por supuesto, a que lo que dice Boulainvi-

* Interrupción de la grabación. El manuscrito dice explícitamente: "En cierto sentido, sigue siendo realmente el análogo del problema jurídico: cómo nace la soberanía. Pero esta vez ya no se trata de ilustrar mediante el relato histórico la continuidad de una soberanía que es legítima porque se mantiene de uno a otro extremo en el elemento del derecho.
Se trata de decir cómo nace la institución singular, la figura histórica moderna del Estado absoluto gracias al juego de relaciones de fuerza que son una especie de guerra generalizada entre las naciones".

lliers es cierto. Es verosímil, incluso, que se pueda demostrar, pieza por pieza, que todo lo que dijo es falso. Yo diría, simplemente, que es posible demostrarlo. Por ejemplo, no se puede decir que el discurso vigente en el siglo XVII sobre los orígenes troyanos o sobre la emigración de los francos que en un momento dado habrían abandonado la Galia, bajo la conducción de un tal Sigoviges, y que después habrían regresado, tenga que ver con nuestro régimen de verdad o error. Para nosotros es indecidibie en términos de verdad o error. En cambio, la grilla de inteligibilidad planteada por Boulainvilliers instauró, me parece, cierto régimen, cierto poder de división verdad/error que puede aplicarse a su mismo discurso y hacer decir, por otra parte, que éste es falso en el conjunto o en los detalles. E incluso, si lo prefieren, que es totalmente falso. No por ello deja de ser cierto que nuestro discurso histórico postuló esta grilla de inteligibilidad. Y es a partir de una inteligibilidad de este tipo que nosotros, en lo sucesivo, podemos decir qué es verdadero o falso en el discurso de Boulainvilliers.

También me gustaría insistir en que, al poner en juego la relación de fuerza como una especie de guerra continua dentro de la sociedad, Boulainvilliers podía recuperar —pero esta vez en términos históricos— todo un tipo de análisis que aparecía en Maquiavelo. Pero en éste, la relación de fuerza se describía, esencialmente, como técnica política que había que poner en manos del soberano. En lo sucesivo, la relación de fuerza es un objeto histórico que alguien que no es el soberano —vale decir, algo como una nación (a la manera de la aristocracia o, más adelante de la burguesía, etcétera)— puede señalar y determinar dentro de su historia. La relación de fuerza, que era un objeto esencialmente político, se convierte ahora en un objeto histórico o, mejor, en un objeto histórico político; porque al analizarla, la nobleza, por ejemplo, va a poder tomar conciencia de sí misma, recuperar su saber, volver a ser una fuerza política en el campo de las fuerzas políticas. La constitución de un campo histórico político, el funcionamiento de la historia en la lucha política fueron posibles a partir del momento en que, en un discurso como el de Boulainvilliers, esa relación de fuerza (que en cierto modo era el objeto exclusivo de las preocupaciones del Príncipe) pudo convertirse en el objeto del saber para un grupo, una nación, una minoría, una clase, etcétera. Así comienza la organización de un campo histórico político. El funcionamiento de la historia en la política, la utilización de la política como cálculo de las relaciones de fuerza en la historia, todo eso se inicia aquí.

Otra observación más. Como pueden advertir, llegamos a la idea de que la guerra fue, en el fondo, la matriz de verdad del discurso histórico. "Matriz de verdad del discurso histórico" quiere decir lo siguiente: la

verdad, contrariamente a lo que quisieron hacer creer la filosofía o el derecho, no comienza, la verdad y el *logos* no comienzan donde cesa la violencia. Al contrario, recién cuando la nobleza empezó a librar su guerra política, a la vez contra el tercer estado y contra la monarquía, pudo establecerse en el interior de esa guerra algo semejante al discurso histórico que hoy conocemos y pensarse la historia como guerra.

Penúltima observación: como ustedes saben, hay un lugar común que pretende que sean las clases en ascenso las portadoras de los valores de lo universal y, a la vez, de la potencia de la racionalidad. Hubo enormes esfuerzos por tratar de demostrar que la burguesía había inventado la historia, dado que ésta —todo el mundo lo sabe— es racional, y la burguesía del siglo XVIII, clase ascendiente, llevaba en sí lo universal y lo racional. Pues bien, cuando se miran las cosas con un poco más de detenimiento, yo creo que encontramos el ejemplo de una clase que, en la medida misma en que estaba en plena decadencia, desposeída de su poder político y económico, introdujo cierta racionalidad histórica que, a continuación, haría suya la burguesía y, luego, el proletariado. Pero no voy a decir que la aristocracia francesa inventó la historia porque estaba en decadencia. Porque hacía la guerra, pudo precisamente asignarse como objeto su guerra, que era, a la vez, el punto de partida del discurso, la condición de posibilidad del surgimiento de un discurso histórico y el referente, el objeto hacia el cual se volcaba ese discurso; a la vez, el punto a partir del cual hablaba el discurso y aquello de lo que hablaba.

Para terminar, una última observación: si Clausewitz pudo decir alguna vez, un siglo después de Boulainvilliers y, por lo tanto, dos siglos después de los historiadores ingleses, que la guerra era la continuación de la política por otros medios, es porque en el siglo XVII, en el paso del siglo XVII al siglo XVIII, hubo alguien que fue capaz de analizar, decir y mostrar la política como la continuación de la guerra por otros medios.

Clase del 25 de febrero de 1976

Boulainvilliers y la constitución de un continuum histórico político — El historicismo — Tragedia y derecho público — La administración central de la historia — Problemática de las Luces y genealogía de los saberes - Las cuatro operaciones del saber disciplinario y sus efectos — La filosofía y la ciencia — El disciplinamiento de los saberes.

AL HABLARLES de Boulainvilliers no pretendía, de ningún modo, mostrarles que con él comenzaba algo así como la historia, porque, después de todo, no hay razón para decir que ésta nace con él y no, por ejemplo, con los juristas del siglo XVI que habían cotejado los monumentos del derecho público; o con esos parlamentarios que, a lo largo de todo el siglo XVII, habían investigado, en los archivos y la jurisprudencia del Estado, en qué podían consistir las leyes fundamentales del reino; o con los benedictinos, que habían sido los grandes coleccionistas de cartas desde fines del siglo XVI. En realidad, lo que se constituyó a principios del siglo XVIII, con Boulainvilliers, es —creo— un campo histórico político. ¿En qué sentido? En principio, en el siguiente: al tomar por objeto la nación o, mejor, las naciones, Boulainvilliers analizó —debajo de las instituciones, debajo de los acontecimientos, debajo de los reyes y su poder— algo distinto, esas sociedades, por consiguiente, como se decía en la época, en que se vinculaban, a la vez, los intereses, las costumbres y las leyes. Al ocuparse de ese objeto, entonces, efectuaba una doble conversión. Por una parte, hacía (y me parece que era la primera vez que se producía) la historia de los súbditos *[sujets]*, es decir que pasaba del otro lado con respecto al poder; empezaba a dar *status* en la historia a algo que, en el siglo XIX, se convertiría, con Michelet, en la historia del pueblo o los pueblos.[1] Descubría cierta materia de la historia que era el otro lado de la relación de poder. Pero no analizaba esta nueva materia de la historia como una sustancia inerte, sino como una fuerza o varias, de las cuales el poder no era más que una, una especie de fuerza singular, la más extraña

[1] J. Michelet, *Le Peuple,* París, 1846.

de todas las que combatían dentro del cuerpo social. El poder es el del pequeño grupo de quienes lo ejercen pero no tienen fuerza; y sin embargo, ese poder, al final de cuentas, se convierte en la más fuerte de todas las fuerzas, una fuerza a la que ninguna otra puede ofrecer resistencia, salvo con la violencia o la rebelión. Lo que Boulainvilliers descubría era que la historia no debía ser la historia del poder, sino la de esa pareja monstruosa, o extraña, en todo caso, cuyo enigma no podía reducir o analizar exactamente ninguna ficción jurídica, vale decir, la pareja formada por las fuerzas originarias del pueblo y la fuerza finalmente constituida de algo que no tiene fuerza pero que es, no obstante, el poder.

Al desplazar el eje, el centro de gravedad de su análisis, Boulainvilliers hacía algo importante. En primer lugar, porque definía el principio de lo que podríamos llamar el carácter relacional del poder: éste no es una propiedad, no es una potencia; el poder nunca es otra cosa que una relación que sólo puede y debe estudiarse en función de los términos entre los cuales actúa. Por lo tanto, no se puede hacer ni la historia de los reyes ni la de los pueblos, sino la historia de lo que constituye esos dos términos uno frente al otro, de los cuales uno nunca es infinito y el otro nunca es cero. Al hacer esta historia, al definir el carácter relacional del poder y analizarlo en la historia, Boulainvilliers recusaba —y ahí está, me parece, el otro aspecto de su operación— el modelo jurídico de la soberanía, que había sido hasta entonces la única manera posible de pensar la relación entre el pueblo y el monarca, o bien entre el pueblo y quienes gobernaban. Boulainvilliers no describió este fenómeno del poder en términos jurídicos de soberanía, sino en términos históricos de dominación y de juego entre las relaciones de fuerza. Y en ese campo situó el objeto de su análisis histórico.

Al hacerlo, al asignarse como objeto un poder que era esencialmente relacional y no adecuado a la forma jurídica de la soberanía, al definir, por lo tanto, un campo de fuerzas en que se jugaba la relación de poder, Boulainvilliers tomaba por objeto del saber histórico lo mismo que había analizado Maquiavelo,[2] pero en términos prescriptivos de estrategia, de

---

2 N. Maquiavelo, *Il Principe,* Roma, 1532; *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio,* ob. cit.; *Dell'arte della guerra,* Florencia, 1521 [traducción castellana: *Del arte de la guerra,* Madrid, Tecnos, 1995]; *Istorie florentine,* Florencia, 1532 [traducción castellana: *Historia de Florencia,* Madrid, Alfaguara, 1979]. Las traducciones francesas de *El Príncipe* son muy numerosas [también las españolas]. Los otros textos pueden leerse en la edición de E. Barincou (Maquiavelo, *Œuvres complètes,* París, Gallimard, 1952, col. "Bibliothèque de la Pléiade"), que retomó y puso al día las antiguas traducciones de J. Guiraudet (1798). Foucault se referirá a Maquiavelo esencialmente en dos artículos, "'Omnes et singulatim'..." (1981) y "The Politicai Technology of Individuals" (1982); véase también el curso del 1° de febrero de 1978 en el

una estrategia vista únicamente por el lado del poder y del Príncipe. Se dirá que Maquiavelo hizo otra cosa que dar al Príncipe consejos, serios o irónicos —eso es otra cuestión—, para la gestión *y* la organización del poder; *y* que, después de todo, el texto mismo de *El Príncipe* está lleno de referencias históricas. Se dirá también que Maquiavelo hizo *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, etcétera. Pero, en realidad, en él la historia no es el dominio en el que va a analizar relaciones de poder. Para Maquiavelo, la historia es simplemente un lugar de ejemplos, una especie de recopilación de jurisprudencia o de modelos tácticos para el ejercicio del poder. La historia, para él, no hace nunca otra cosa que registrar relaciones de fuerza *y* los cálculos suscitados por ellas.

En cambio, para Boulainvilliers (creo que ahí está lo importante), la relación de fuerza *y* el juego del poder son la sustancia misma de la historia. Si hay historia, si hay acontecimientos, si sucede algo cuyo recuerdo se puede y se debe conservar, es en la medida en que, precisamente, se juegan entre los hombres relaciones de poder, relaciones de fuerza y cierto juego de poder. El relato histórico y el cálculo político, por consiguiente, tienen para Boulainvilliers exactamente el mismo objeto. Es indudable que no tienen el mismo fin; pero aquello de lo que hablan, aquello de lo que se trata en ese relato y ese cálculo, eso está exactamente en continuidad. De modo que en Bouiainvilliers tenemos, creo que por primera vez, un *continuum* histórico político. También puede decirse, en otro sentido, que por esa razón Boulainvilliers abrió un campo histórico político. Ya les dije, *y* creo que es fundamental para entender a partir de qué hablaba Boulainvilliers, que para él se trataba de criticar el saber de los intendentes, esa especie de análisis y programa de gobierno que éstos, o, de una manera general, la administración monárquica, proponían sin cesar al poder. Es cierto que él se opone radicalmente a ese saber, pero lo hace reinstalando en su propio discurso, y para que funcionen en beneficio de sus propios fines, los mismos análisis que encontramos en ese saber de los intendentes. Se trata de confiscarlo y hacer que funcione contra el sistema de la monarquía absoluta, que era, a la vez, el lugar de nacimiento y el campo de utilización de ese saber administrativo, ese saber de los intendentes, ese saber económico.

Y cuando Boulainvilliers analiza a través de la historia toda una serie de relaciones precisas entre, por decirlo así, organización militar y sistema tributario, en el fondo no hace otra cosa que aclimatar o, mejor, utilizar para sus análisis históricos una forma de relación, un tipo de inteligibi-

---

Collège de France, sobre "La 'gouvernementalité'" (textos citados *supra*, "Clase del 21 de enero de 1976", nota 13).

lidad, un modelo de relaciones que eran exactamente las que el saber administrativo, el saber fiscal, el saber de los intendentes habían definido por su lado. Por ejemplo, cuando explica la relación que hay entre la contratación de mercenarios, el aumento de la presión fiscal, el endeudamiento campesino, la imposibilidad de comercializar los productos de la tierra, no hace más que retomar, pero en la dimensión histórica, lo que estaba en cuestión en la época entre los intendentes o los funcionarios de hacienda del reino de Luis XIV. Pueden encontrar exactamente las mismas especulaciones en gente como, por ejemplo, Boisguilbert[3] o Vauban.[4] La relación entre endeudamiento rural y enriquecimiento urbano fue también una discusión esencial en todo el período que va de fines del siglo XVII a principios del siglo XVIII. Por lo tanto, encontramos, sin duda, el mismo modo de inteligibilidad en el saber de los intendentes y los análisis históricos de Boulainvilliers, pero éste es el primero que hace que ese tipo de relación funcione dentro del dominio del relato histórico. En otras palabras, Boulainvilliers pone en funcionamiento, como principio de inteligibilidad de la historia, lo que hasta entonces no era más que el principio de racionalidad en la gestión del Estado. El hecho de que entre el relato de la historia y la gestión del Estado se establezca una continuidad es, creo, un fenómeno crucial. La utilización del modelo de racionalidad gestionaria del Estado como grilla de inteligibilidad especulativa de la historia es lo que constituye el *continuum* histórico político. Un *continuum* que va a hacer que, en lo sucesivo, se pueda hablar de la historia y analizar la gestión del Estado de acuerdo con el mismo vocabulario y la misma grilla de inteligibilidad o de cálculo.

Creo, por último, que Boulainvilliers constituyó un *continuum* histórico político en la medida en que, cuando relata, tiene un proyecto preciso y particular: pretende realmente volver a dar a la nobleza, a la vez, una memoria que ha perdido y un saber que siempre descuidó. Al devolverle memoria y saber, lo que quiere hacer es volver a darle fuerza, reconstituir la nobleza como fuerza dentro de las fuerzas del campo social. Por consiguiente, para Boulainvilliers, tomar la palabra en el dominio de la historia, contar una historia, no es simplemente describir una relación de fuerza, no es simplemente volver a utilizar, por ejemplo, en beneficio de la nobleza, un cálculo de inteligibilidad que era hasta el

---

3 Pierre le Pesant de Boisguilbert, *Le Détail de la France,* s.l., 1695; *Factum de la France* (1707), en *Economistes financiers du XVIII*e *siècle,* París, 1843; *Testament politique de M. de Vauban, Maréchal de France,* s.l., 1707, dos volúmenes; *Dissertation sur la nature des richesses, de l'argent et des tributs,* Paris, s.f.

4 Sébastien le Prestre de Vauban, *Méthode générale et facile pour faire le dénombrement des peuples,* Paris, 1686; *Projet d'une dixme royale,* s.l., 1707.

momento el del gobierno. Se trata, por eso mismo, de modificar, en su propio dispositivo y su equilibrio actual, las relaciones de fuerza. La historia no es simplemente un analizador o descifrador de fuerzas, es un modificador. Por consiguiente, el control, el hecho de tener razón en el orden del saber histórico, en síntesis, decir la verdad de la historia, significa, por eso mismo, ocupar una posición estratégica decisiva.

Para resumir todo esto, puede decirse que la constitución de un campo histórico político se traduce en el hecho de pasar de una historia que hasta allí tenía la función de expresar el derecho con el relato de las hazañas de los héroes o los reyes, sus batallas, sus guerras, etcétera, de una historia que decía el derecho contando las guerras, a una historia que ahora hace la guerra descifrando la guerra y la lucha que atraviesan todas las instituciones del derecho y la paz. Por lo tanto, la historia se convierte en un saber de las luchas que se autodespliega y funciona en un campo de luchas: combate político y saber histórico están, en lo sucesivo, ligados uno al otro. Y si es cierto, sin duda, que jamás hubo enfrentamientos que no estuvieran acompañados de recuerdos, memorias, rituales diversos de memorización, creo que ahora, a partir del siglo XVIII —y es en ese momento cuando la vida y el saber políticos comienzan a inscribirse en las luchas reales de la sociedad—, la estrategia y el cálculo inmanente a esas luchas van a articularse en un saber histórico que es desciframiento y análisis de las fuerzas. No se puede entender el surgimiento de esta dimensión específicamente moderna de la política sin entender cómo el saber histórico se convirtió, desde el siglo XVIII, en un elemento de lucha: a la vez descripción de las luchas y arma en la lucha. Por lo tanto, organización de ese campo histórico político. La historia nos aportó la idea de que estamos en guerra, y nos hacemos la guerra a través de la historia.

Establecido esto, dos palabras sobre el tema, antes de retomar la guerra que se hace a través de la historia de los pueblos. Una, en primer lugar, con respecto al *historicismo*. Todo el mundo sabe, desde luego, que el historicismo es la cosa más espantosa del mundo. No hay filosofía digna de ese nombre, no hay teoría de la sociedad, no hay epistemología un poco distinguida o destacada, que no deban, por supuesto, luchar radicalmente contra la banalidad del historicismo. Nadie se atrevería a confesar que es historicista. Y creo que podría mostrarse con facilidad cómo, desde el siglo XIX, todas las grandes filosofías fueron, de una manera u otra, antihistoricistas. Podría mostrarse, igualmente, me parece, que las ciencias humanas sólo se sostienen, y en el límite tal vez sólo existen, por

el hecho de ser antihistoricistas.[5] Podríamos mostrar también cómo la historia, la disciplina histórica, en sus recursos (que tanto le encantan) sea a una filosofía de la historia, a una idealidad jurídica y moral o a las ciencias humanas, procura escapar a lo que podría ser su propensión fatal e interior al historicismo.

¿Pero qué es ese historicismo del que todo el mundo, ya sea la filosofía, las ciencias humanas o la historia, tanto desconfía? ¿Qué es entonces ese historicismo que hay que conjurar a cualquier precio, como siempre trató de hacerlo la modernidad filosófica, científica y hasta política? Pues bien, creo que el historicismo no es otra cosa que lo que acabo precisamente de evocar: ese nudo, esa pertenencia insoslayable de la guerra a la historia y, recíprocamente, de la historia a la guerra. Por lejos que vaya, el saber histórico no encuentra jamás ni la naturaleza ni el derecho ni el orden ni la paz. Por lejos que vaya, no se topa sino con lo indefinido de la guerra, es decir, las fuerzas con sus relaciones y sus enfrentamientos, y los acontecimientos en los cuales se deciden, de una manera siempre provisoria, las relaciones de las fuerzas. La historia sólo se topa con la guerra, pero nunca puede ponerse enteramente por encima de ella; jamás puede eludirla ni encontrar sus leyes fundamentales ni imponerle límites, simplemente porque la guerra misma sostiene ese saber, pasa por ese saber, lo atraviesa y lo determina. Ese saber no es nunca otra cosa que un arma en la guerra o bien un dispositivo táctico dentro de ésta. La guerra se libra, entonces, a través de la historia, y a través de la historia que la cuenta. Y por su lado, la historia nunca puede hacer más que descifrar una guerra que ella misma hace o que pasa por ella.

Pues bien, yo creo que ese nudo esencial entre el saber histórico y la práctica de la guerra es, en términos generales, lo que constituye el núcleo del historicismo, ese núcleo a la vez irreductible y que siempre es preciso expurgar, a causa de una idea que se relanzó sin cesar desde hace mil o dos mil años y que podemos llamar *platónica* (aunque siempre haya que desconfiar de la atribución general al pobre Platón de todo lo que se quiere proscribir); la idea que comprobamos ligada, probablemente, a toda la organización del saber occidental y que sostiene que el saber y la verdad no pueden no pertenecer al registro del orden y la paz, que nunca podemos encontrar el saber y la verdad del lado de la violencia, el desorden y la guerra. Con respecto a esta idea (poco importa que sea platónica o no) de que el saber y la verdad no pueden pertenecer a la guerra y

[5] Sobre el antihistoricismo del saber contemporáneo, cf. en particular *Les Mots et les Choses,* ob. cit., cap. X, § IV.

no pueden ser sino del orden y la paz, creo que lo importante es que el Estado moderno la reimplantó profundamente en nuestros días mediante lo que podríamos llamar la *disciplinarización* de los saberes en el siglo XVIII. Y es esa idea la que nos hace insoportable el historicismo, la que hace que nos resulte intolerable aceptar algo así como una circularidad indisociable entre el saber histórico y las guerras que son contadas por él y que, a la vez, sin embargo, lo atraviesan. Por lo tanto, problema y, si así lo quieren, primera tarea: tratar de ser historicistas, es decir, analizar esa relación perpetua e insoslayable entre la guerra contada por la historia y la historia atravesada por la guerra que cuenta. Intentaré, entonces, seguir en esta línea la pequeña historia de los galos y los francos con la que comencé.

Ésa es la primera observación, el primer *excursus* con respecto a este historicismo. Segundo aspecto: un tema que acabo de abordar hace un momento, vale decir, la disciplinarización de los saberes en el siglo XVIII o, mejor, si lo prefieren, una objeción que puede hacerse por otro sesgo. Al situar así la historia, la historia de las guerras y la guerra a través de la historia como el gran aparato discursivo mediante el cual se elaboró en el siglo XVIII la crítica del Estado, al hacer de esa relación guerra/historia la condición de surgimiento de *la* política [...] el orden tenía entonces la función de restablecer la continuidad en su discurso.*

[En el momento en que los juristas se volcaban a los archivos para conocer las leyes fundamentales del reino, se dibujaba una historia de los historiadores que no era el canto del poder sobre sí mismo. No hay que olvidar que en el siglo XVII, no sólo en Francia, la tragedia era una de las grandes formas rituales en las que se manifestaba el derecho público y se debatían sus problemas. Pues bien, las tragedias *históricas* de Shakespeare son tragedias del derecho y del rey, esencialmente centradas en el problema del usurpador y la destitución, del asesinato de los reyes y del nacimiento de un nuevo ser que constituye la coronación de un rey. ¿Cómo puede un individuo recibir por la violencia, la intriga, el asesinato y la guerra un poder público que debe hacer reinar la paz, la justicia, el orden y la felicidad? ¿Cómo puede la ilegitimidad producir la ley? Mientras que en la misma época la teoría y la historia del derecho se esforzaban por tejer la continuidad sin rupturas del poder público, la tragedia de Shakespeare se encarnizaba],[6] al contrario, en esa llaga, en esa especie de herida reiterada con que carga el cuerpo de la realeza, desde el momento

* El establecimiento del sentido a partir de la grabación fue difícil. De hecho, las dieciocho primeras páginas del manuscrito se colocaron al final en el desarrollo de la clase.

6 El texto entre corchetes se estableció de acuerdo con el manuscrito de M. Foucault.

en que hay muerte violenta de los reyes y ascensos de soberanos ilegítimos al trono. Creo, por lo tanto, que la tragedia shakespeariana es, al menos por uno de sus ejes, una especie de ceremonia, de ritual de rememorización de los problemas del derecho público. Podríamos decir lo mismo de la tragedia francesa, la de Comedie y, tal vez más aun, la de Racine, justamente. Por otra parte, de una manera general, ¿la tragedia griega no es también, siempre, esencialmente una tragedia del derecho? Me parece que hay una pertenencia fundamental, esencial, entre la tragedia y el derecho, entre la tragedia y el derecho público, así como es verosímil que haya pertenencia esencial entre la novela y el problema de la norma. La tragedia y el derecho, la novela y la norma: todo esto merecería quizás una consideración.

En todo caso, también la tragedia en la Francia del siglo XVII es una especie de representación del derecho público, una representación histórico jurídica del poder público. Con la salvedad, desde luego -y ésta es la diferencia fundamental con respecto a Shakespeare (si dejamos a un lado el genio)—, de que, por una parte, en la tragedia clásica francesa sólo se trata en general de los reyes antiguos. Codificación ligada, sin duda, a la prudencia política. Pero, después de todo, tampoco hay que olvidar que entre todas las razones de esta referencia a la Antigüedad está la siguiente: que en el siglo XVII francés, y sobre todo durante el reinado de Luis XIV, el derecho monárquico se presenta, por su forma e incluso por la continuidad de su historia, como si estuviera situado en línea directa con las monarquías antiguas. En verdad, lo que encontramos en Augusto o Nerón, y en el límite, en Pirro y después en Luis XIV, es el mismo tipo de poder y de monarquía, es sustancial y jurídicamente la misma monarquía. Por otra parte, en la tragedia clásica francesa hay una referencia a la Antigüedad, pero también una presencia de la institución que, en cierto modo, parece limitar sus poderes trágicos e inclinarla hacia un teatro de la galantería y la intriga: la corte. Tragedia de la Antigüedad y tragedia cortesana. ¿Pero qué es la corte si no, precisamente -de una manera patente en Luis XIV—, y también en este caso, una especie de lección de derecho público? La función esencial de la corte es constituir, disponer un lugar de manifestación cotidiana y permanente del poder real en su esplendor. En el fondo, la corte es esa especie de operación ritual permanente, reiniciada día tras día, que una y otra vez califica a un individuo, a un hombre particular, como rey, como monarca, como soberano. En la monotonía de su ritual, la corte es la operación renovada sin cesar mediante la cual un hombre que se levanta, se pasea, come, tiene sus amores y sus pasiones es, al mismo tiempo, a través de esto, a partir de esto y sin que nada de ello quede de algún modo eliminado, un soberano. Hacer soberano su amor, hacer soberana su alimentación, hacer soberanos su

levantarse y su acostarse: en eso consiste la operación específica del ritual y del ceremonial de la corte. Y en tanto que la corte, entonces, recalifica sin cesar lo cotidiano como soberano, en la persona de un monarca que es la sustancia misma de la monarquía, la tragedia lo hace, en cierto modo, en sentido inverso: la tragedia deshace y recompone, si se quiere, lo que el ritual ceremonial de la corte establece cada día.

¿Qué hace la tragedia clásica, la tragedia raciniana? Tiene por función —o, en todo caso, es uno de sus ejes— constituir el reverso de la ceremonia, mostrar la ceremonia desgarrada, el momento en que el poseedor del poder público, el soberano, se descompone poco a poco para convertirse en un hombre de pasión, en un hombre de ira, en un hombre de venganza, en un hombre de amor, de incesto, etcétera, *y* en el que el problema es saber si, a partir de esa descomposición del soberano en hombre de pasión, el rey soberano podrá renacer y recomponerse: muerte y resurrección del cuerpo del rey en el corazón del monarca. Ese es el problema, mucho más jurídico que psicológico, que plantea la tragedia raciniana. En esa medida, podrán comprender con claridad que Luis XIV, al pedir a Ra- cine que fuera su historiógrafo, no sólo se mantenía a la vez en la línea de lo que era hasta entonces la historiografía de la monarquía, es decir, el canto del poder mismo, sino que también permitía que aquél conservara la función que había desempeñado cuando escribía tragedias. En el fondo, le pedía que, como historiógrafo, escribiera el quinto acto de una tragedia feliz, es decir, el ascenso del hombre privado, del hombre de corte y de corazón, hasta el punto en que se convertía en jefe de guerra y monarca, poseedor de la soberanía. Confiar su historiografía a un poeta trágico no era en modo alguno, en el fondo, abandonar el orden del derecho, no era traicionar, en absoluto, la vieja función de la historia, que consistía en expresar el derecho, y expresar el derecho del Estado soberano. Se trataba —por una necesidad que estaba ligada al absolutismo del rey— de volver, al contrario, a la función más pura y elemental de la historiografía real, en esa monarquía absoluta sobre la que no hay que olvidar que, por una especie de extraña reinmersión en el arcaísmo, hacía de la ceremonia del poder un momento político intenso y en la que la corte, como ceremonia del poder, era una lección cotidiana de derecho público, una manifestación cotidiana de derecho público. Es comprensible que la historia del rey haya podido retomar así su forma pura, en cierto modo, su forma mágico poética. La historia del rey no podía no volver a ser el canto del poder sobre sí mismo. Por tanto, absolutismo, ceremonial de la corte, ilustración del derecho público, tragedia clásica, historiografía del rey: todo eso, creo, pertenecía a un mismo conjunto.

Perdónenme estas especulaciones sobre Racine y la historiografía. Saltamos un siglo (justamente el siglo que inauguró Boulainvilliers) y tomamos al último de los monarcas absolutos con su último historiógrafo, Luis XVI y Jacob-Nicolas Moreau, sucesor lejano de Racine, de quien ya les había dicho algunas palabras y que era ese administrador, ese ministro de la historia que Luis XVI había nombrado alrededor de 1780. Si lo comparamos con Racine, ¿quién es Moreau? Paralelo peligroso, pero que tal vez no sea desfavorable a quien suponemos. Moreau es el defensor culto de un rey que, desde luego, tendrá en su vida cierta cantidad de ocasiones de ser defendido. El de defensor es, en efecto, el papel que tiene cuando lo nombran, hacia la década de 1780 —en un momento, justamente, en que los derechos de la monarquía sufren ataques, en nombre de la historia, que proceden de horizontes muy distintos, no sólo del lado de la nobleza sino de los parlamentarios y también de la burguesía—. Es el momento preciso en que la historia se convierte en el discurso por el cual cada "nación", entre comillas, y, en todo caso, cada orden, cada clase, hace valer su propio derecho; el momento en que la historia se convierte, si lo prefieren, en el discurso general de las luchas políticas. En ese momento, entonces, se produce la creación de un ministerio de la historia. Y en este punto ustedes me dirán: ¿la historia verdaderamente escapó hasta ese extremo al Estado, puesto que un siglo después de Racine vemos aparecer a un historiógrafo que está, por lo menos, tan ligado como él al poder del Estado, en la medida en que efectivamente tiene y ejerce, como acabo de decir, una función, si no ministerial, sí al menos administrativa?

¿Qué estaba en juego, entonces, en esa creación, en esa administración central de la historia? En esa batalla política se trataba de armar al rey, en la medida en que éste, después de todo, no era más que una fuerza entre otras y era atacado por éstas. También se trataba de establecer una especie de paz impuesta en esas luchas histórico políticas. Se trataba de codificar, de una vez por todas, ese discurso de la historia para que pudiera integrarse a la práctica del Estado. De allí las tareas que se confiaban a Moreau: cotejar los documentos de la administración, ponerlos a disposición de la administración misma (en principio, la de hacienda; luego las demás) y, por último, abrir esos documentos, ese tesoro de documentos, a personas a quienes el rey pagaría para hacer esa investigación.[7]Con la salvedad, por lo tanto, de que Moreau no es Racine, que

[7] El resultado de este enorme trabajo llevado a cabo por J.-N. Moreau está en los *Principes de morale, de politique et de droit public*..., ob. cit. Cf. también el *Plan des travaux littéraires ordon- nés*

Luis XVI no es Luis XIV y que estamos lejos de la descripción ceremoniosa del paso del Rin, ¿cuál es la diferencia entre Moreau y Racine, entre la antigua historiografía (la que en cierto modo encontramos en su punto de mayor pureza a fines del siglo XVII) y esta especie de historia que el Estado empieza a tomar a su cargo y bajo su control a fines del siglo XVIII? ¿Podemos decir que la historia dejó de ser un discurso del Estado sobre sí mismo desde el momento en que se abandonó, tal vez, la historiografía cortesana para caer en una historiografía de tipo administrativo? Creo que la diferencia es considerable y, en todo caso, exige que la estimemos.

Y aquí, entonces, un nuevo *excursus,* si me permiten. El elemento que distingue lo que podríamos llamar la historia de las ciencias de la genealogía de los saberes es que la primera se sitúa esencialmente en un eje que, en términos generales, es el eje conocimiento/verdad, o, en todo caso, el que va desde la estructura del conocimiento hasta la exigencia de la verdad. En oposición a la historia de las ciencias, la genealogía de los saberes se sitúa en otro eje, el eje discurso/poder, o, si lo prefieren, el eje práctica discursiva/enfrentamiento del poder. Ahora bien, me parece que, cuando se aplica a ese período privilegiado por un montón de razones, que es el siglo XVIII, cuando se aplica a ese ámbito, a esa región, la genealogía de los saberes tiene que desbaratar, antes que cualquier otra cosa, la problemática de las Luces. Tiene que desbaratar lo que en la época (y, por otra parte, todavía en los siglos XIX y XX) se describía como el progreso de las Luces, la lucha del conocimiento contra la ignorancia, de la razón contra las quimeras, de la experiencia contra los prejuicios, de los razonamientos contra el error, etcétera. Todo eso, que se describió y simbolizó como el avance del día que disipa la noche, es aquello, creo, de lo que hay que liberarse; [es preciso, en cambio,] percibir durante el siglo XVIII, en vez de esa relación entre día y noche, conocimiento e ignorancia, algo muy diferente: un inmenso y múltiple combate, no entre conocimiento e ignorancia sino *de los* saberes unos contra otros —de los saberes que se oponen entre sí por su morfología distintiva, por sus poseedores que son mutuamente enemigos y por sus efectos de poder intrínsecos—.

Voy a considerar ahora uno o dos ejemplos que me alejarán por un momento de la historia: el problema, por decirlo de algún modo, del saber técnico, tecnológico. A menudo se dice que el siglo XVIII es el siglo del surgimiento de los saberes técnicos. De hecho, lo que pasó en

---

par Sa Majesté..., ob. cit., donde se encontrará una ilustración de los criterios utilizados por Moreau en la preparación de ese trabajo, así como su historia.

ese siglo fue algo muy distinto. En primer lugar, la existencia plural, polimorfa, múltiple, dispersa, de saberes diferentes, que existían con sus diferencias según las regiones geográficas, según la magnitud de las empresas, los talleres, etcétera —hablo de conocimientos tecnológicos, ¿está claro?—, según las categorías sociales, la educación, la riqueza de quienes los poseían. Y esos saberes estaban en lucha unos con otros, unos frente a otros, en una sociedad en que el secreto del saber tecnológico equivalía a riqueza y donde la independencia recíproca de esos saberes significaba también la independencia de los individuos. Por lo tanto, saber múltiple, saber secreto, saber que funcionaba como riqueza y garantía de independencia: el saber tecnológico funcionaba en esa fragmentación. Ahora bien, a medida que se desarrollaron tanto las fuerzas de producción como las demandas económicas, el precio de esos saberes aumentó, y la lucha de unos contra otros, las delimitaciones de la independencia y las exigencias del secreto se hicieron más fuertes y, en cierto modo, más tensas. Al mismo tiempo se desarrollaron procesos de anexión, de confiscación, de traspaso de los saberes más pequeños, particulares, locales y artesanales a manos de los más grandes, y con ello me refiero a los más generales, los más industriales, los que circulaban con mayor facilidad; una especie de inmensa lucha económico política en torno de los saberes, con respecto a ellos, a su dispersión y a su heterogeneidad; inmensa lucha alrededor de las inducciones económicas y los efectos de poder ligados a la posesión exclusiva de un saber, a su dispersión y a su secreto. Hay que pensar, en esta forma de saberes múltiples, independientes, heterogéneos y secretos, lo que se denominó el desarrollo del saber tecnológico en el siglo XVIII: en esta forma de multiplicidad y no de progreso del día sobre la noche, del conocimiento sobre la ignorancia.

Ahora bien, el Estado va a intervenir directa o indirectamente en esas luchas, en esas tentativas de anexión que son al mismo tiempo tentativas de generalización, mediante lo que, creo, son cuatro grandes procedimientos. En primer lugar, la eliminación, la descalificación de lo que podríamos llamar los pequeños saberes inútiles e irreductibles, económicamente costosos; eliminación y descalificación, entonces. Segundo, normalización de esos saberes entre sí, lo que va a permitir ajustados unos a otros, establecer comunicaciones entre ellos, echar abajo las barreras del secreto y las delimitaciones geográficas y técnicas; en síntesis, hacer que sean intercambiables no sólo los saberes sino quienes los poseen; normalización, por lo tanto, de esos saberes dispersos. Tercera operación: clasificación jerárquica de esos saberes que permite, en cierto modo, encajarlos unos en otros, desde los más particulares y más materiales, que serán al mismo tiempo los saberes subordinados, hasta las formas más generales, hasta los saberes más formales, que serán a la vez

las formas englobadoras y directrices del saber. En consecuencia, clasificación jerárquica. Y por último, a partir de ahí, posibilidad de la cuarta operación, una centralización piramidal que permite el control de esos saberes, que asegura las selecciones y posibilita la transmisión, desde abajo hacia arriba, de sus contenidos y, a la vez, desde arriba hacia abajo, de las direcciones de conjunto y las organizaciones generales que se pretende hacer prevalecer.

A ese movimiento de organización de los saberes tecnológicos correspondió toda una serie de prácticas, empresas e instituciones. La *Enciclopedia,* por ejemplo. Por lo común no se ve en ella más que su aspecto de oposición política o ideológica a la monarquía y a una forma, al menos, de catolicismo. En realidad, no hay que atribuir su interés tecnológico a un materialismo filosófico sino, indudablemente, a una operación a la vez política y económica de homogeneización de los saberes tecnológicos. Las grandes investigaciones sobre los métodos del artesanado, las técnicas metalúrgicas, la extracción minera, etcétera —esas grandes investigaciones que se desarrollaron desde mediados hasta fines del siglo XVIII—, correspondieron a esta empresa de normalización de los saberes técnicos. La existencia, la creación o el desarrollo de escuelas superiores, como la de minas o la de caminos, canales y puertos, etcétera, permitieron establecer niveles, cortes, estratos a la vez cualitativos y cuantitativos entre los diferentes saberes, lo que posibilitó su jerarquización. Y por último, el cuerpo de inspectores, que en toda la extensión del reino daban indicaciones y consejos para el aprovechamiento y la utilización de esos saberes técnicos, consolidó la función de centralización. También podríamos decir lo mismo —tomé el ejemplo de los saberes técnicos— del saber médico. Toda la segunda mitad del siglo XVIII fue testigo del desarrollo de todo un trabajo que era, a la vez, de homogeneización, normalización, clasificación y centralización del saber médico. ¿Cómo darle un contenido y una forma, cómo imponer regias homogéneas a la práctica de la atención, cómo imponer esas reglas a la población, por otra parte, menos para hacerla compartir ese saber que para que le resultara aceptable? Ése fue el sentido de la creación de los hospitales, de los dispensarios, de la Sociedad Real de Medicina, la codificación de la profesión médica, toda una enorme campaña de higiene pública, toda una enorme campaña, también, sobre la higiene de los lactantes y los niños, etcétera.[8]

---

[8] Sobre los procedimientos de normalización en el saber médico, es posible remitirse al conjunto de los textos de M. Foucault que van desde *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard medical (París,* PUF, 1963) [traducción castellana: *El nacimiento de la clínica. Una*

En el fondo, en todas estas empresas, de las que sólo les mencioné dos ejemplos, se trataba de cuatro cosas: selección, normalización, jerarquización y centralización. Esas son las cuatro operaciones que podemos ver en acción en un estudio un poco detallado de lo que llamamos el poder disciplinario.[9] El siglo XVIII fue el siglo del disciplinamiento de los saberes, es decir, la organización interna de cada uno de ellos como una disciplina que tiene, en su campo de pertenencia, a la vez criterios de selección que permiten desechar el falso saber, el no saber, formas de normalización y de homogeneización de los contenidos, formas de jerarquización y, por último, una organización interna de centralización de esos saberes en torno de una especie de axiomatización de hecho. Por lo tanto, ordenamiento de cada saber como disciplina y, por otra parte, exposición de esos saberes así disciplinados desde adentro, su puesta en comunicación, su distribución, su jerarquización recíproca en una suerte de campo o disciplina global que se denomina, precisamente, *la ciencia.* Antes del siglo XVIII, la ciencia no existía. Había ciencias, había saberes y también estaba, si ustedes quieren, la filosofía. Esta era, justamente, el sistema de organización o, mejor, de comunicación de los saberes entre sí, y en esa medida podía tener un papel efectivo, real, operativo dentro del desarrollo de los conocimientos. Con la disciplinarización de los saberes aparecen ahora, en su singularidad polimorfa, a la vez el hecho y la coacción que hoy forman una unidad con nuestra cultura y se llaman la *ciencia.* Y creo que por una parte desaparece en ese momento, por eso mismo, el papel a la vez fundamental y fundador de la filosofía. En lo sucesivo, ésta no podrá cumplir ningún papel efectivo en el interior de la ciencia y los procesos de saber. Desaparece, al mismo tiempo, recíprocamente, la *mathesis,* como proyecto de una ciencia universal que sirva a la vez de instrumento formal y de fundamento riguroso a todas las ciencias. La ciencia, como dominio general, como policía disciplinaria de los saberes, toma el relevo tanto de la filosofía como de la *mathesis.* Y de aquí en más va a plantear problemas específicos a la policía disciplinaria de los saberes: problemas de clasificación, problemas de jerarquización, problemas de proximidad, etcétera.

---

arqueología de la mirada médica, Buenos Aires, Siglo XXI, 1966] hasta las conferencias brasileñas de 1974 sobre la historia de la medicina (cf. *Dits et Écrits,* III, núm. 170, 196 y 229) y, por último, el análisis de la policía médica en "La politique de la santé au XVIII^{e} siécle" (1976 y 1979) (en *Dits et Écrits,* III, núm. 168 y 257).

9 En referencia al poder disciplinario y sus efectos sobre el saber, véase en particular *Surveiller et Punir. Naissance de la prison,* París, Gallimard, 1975 [traducción castellana: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión,* México, Siglo XXI, 1976].

Como deben saber, el siglo XVIII sólo tomó conciencia de ese cambio considerable del disciplinamiento de los saberes y de la eliminación, por consiguiente, del discurso filosófico actuante en la ciencia y del proyecto de *mathesis* interno a las ciencias, en la forma de un progreso de la razón. Pero creo que si captamos con claridad que debajo de lo que se denominó progreso de la razón lo que se producía era el disciplinamiento de saberes polimorfos y heterogéneos, podremos comprender una serie de cosas. En primer lugar, la aparición de la universidad. No la aparición en sentido estricto, desde luego, porque las universidades tenían su función, su papel y su existencia desde mucho antes. Pero a partir de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX —la creación de la universidad napoleónica se sitúa exactamente en esos momentos—, aparece algo que es como una especie de gran aparato uniforme de los saberes, con sus diferentes etapas y sus diferentes prolongaciones, su escalafón *y* sus pseudópodos. La universidad tiene, en principio, una función de selección, no tanto de personas (que en esencia no es muy importante, después de todo) como de saberes. Y ejerce ese papel por la especie de monopolio de hecho, pero también de derecho, que hace que un saber que no haya nacido, que no se haya formado dentro de esa suerte de campo institucional —de límites relativamente fluctuantes, por lo demás, pero que constituye en líneas generales la universidad y los organismos oficiales de investigación—, el saber en estado salvaje, el saber nacido en otra parte, quede, de entrada y de manera automática, no digamos que totalmente excluido, pero sí al menos descalificado *a priori*. Desaparición del sabio aficionado: un hecho conocido en los siglos XVIII y XIX. En consecuencia, papel de selección de la universidad, selección de los saberes; papel de distribución de la posición, la calidad y la cantidad de los saberes en diferentes niveles; ése es el papel de la enseñanza, con todas las barreras existentes entre las diferentes etapas del aparato universitario; papel de homogeneización de esos saberes mediante la constitución de una especie de comunidad científica con *status* reconocido; organización de un consenso; y, por último, centralización, por su carácter directo o indirecto, de aparatos de Estado. La aparición de algo como la universidad, con sus prolongaciones y sus fronteras inciertas, se comprende entonces, a principios del siglo XIX, a partir del momento en que se efectúa justamente esa disciplinarización de los saberes, su disciplinamiento.

Segundo hecho que puede entenderse a partir de ese dato: lo que sería algo así como un cambio en la forma del dogmatismo. Desde el momento en que se produce una forma de control en el mecanismo, y por lo tanto en la disciplina interna de los saberes, mediante un aparato destinado a ello, a partir de ese momento, como comprenderán, se puede renunciar perfectamente a algo que podría denominarse la ortodoxia de

los enunciados. Ortodoxia costosa, porque esta vieja ortodoxia, este principio que actuaba como modo de funcionamiento religioso, eclesiástico de control sobre el saber, tenía que entrañar la condena, la exclusión de cierto número de enunciados que eran científicamente verdaderos y fecundos. La disciplina, la disciplinarización interna de los saberes que se introduce en el siglo XVIII va a sustituir esa ortodoxia —que recaía sobre los enunciados mismos y seleccionaba los que eran conformes y los que no lo eran, los aceptables y los inaceptables— por otra cosa: un control que no se ejerce sobre el contenido de los enunciados, su conformidad o no a cierta verdad, sino sobre la regularidad de las enunciaciones. El problema consistirá en saber quién ha hablado y si estaba capacitado para hacerlo, en qué nivel se sitúa ese enunciado, en qué conjunto podemos volver a ubicarlo, en qué sentido y medida está de acuerdo con otras formas y otras tipologías de saber. Cosa que permite a la vez, por un lado, un liberalismo en un sentido que, si no es indefinido, sí es al menos mucho más amplio en cuanto al contenido mismo de los enunciados y, por el otro, un control infinitamente más riguroso, más general, más vasto en su superficie de sustento, en el nivel de los procedimientos de la enunciación. Y como resultado de ello se deduce, con toda naturalidad, una posibilidad de rotación mucho más grande de los enunciados, una caída en desuso mucho más rápida de las verdades; de allí un desbloqueo epistemológico. Así como la ortodoxia referida al contenido de los enunciados había podido obstaculizar la renovación del caudal de los saberes científicos, la disciplinarización en el nivel de las enunciaciones permitió, en cambio, una velocidad de renovación de los enunciados mucho más grande. Se pasó, por decirlo así, de la censura de los enunciados a la disciplina de la enunciación, o bien de la ortodoxia a algo que yo llamaría *ortología,* que es la forma de control que se ejerce ahora a partir de la disciplina.

¡Bueno! Me perdí un poco en todo esto... Se ha estudiado y pudo mostrarse cómo las técnicas disciplinarias de poder,[10] tomadas en su nivel más tenue, más elemental, en el nivel mismo del cuerpo de los individuos, habían logrado cambiar la economía política del poder y modificado sus aparatos; cómo, también, esas técnicas disciplinarias de poder referidas al cuerpo habían no sólo provocado una acumulación de saber sino puesto de relieve dominios posibles de saber; y además, de qué manera las disciplinas de poder aplicadas sobre los cuerpos habían hecho salir de esos cuerpos sometidos algo que era un alma/sujeto, un *yo,* una

10 Cf. en especial los cursos en el Collège de France, del ciclo lectivo 1971-1972: *Théories et Institutions pénales, y* 1972-1973: *La Société punitive.*

psique, etcétera. Traté de estudiar todo esto el año pasado.[11] Creo que ahora habría que estudiar cómo se produjo otra forma de puesta en disciplina, de disciplinarización, contemporánea de la primera, que ya no se refiere a los cuerpos sino a los saberes. Me parece que podríamos mostrar cómo esta disciplinarización que afectaba los saberes generó un desbloqueo epistemológico, una nueva forma, una nueva regularidad en la proliferación de los saberes. Podríamos mostrar cómo esa disciplinarización dispuso un nuevo modo de relación entre poder y saber. Y, por último, cómo, a partir de esos saberes disciplinados, apareció una nueva coacción que ya no es la de la verdad sino la de la ciencia.

Todo esto nos aleja un poco de la historiografía del rey, de Racine y de Moreau. Podríamos retomar el análisis (pero no lo haré aquí) y mostrar cómo, en el momento mismo en que la historia, el saber histórico, entraba justamente en un campo general de combate, la historia estaba, pero por otras razones, en la misma situación, en el fondo, que esos saberes tecnológicos de los que recién les hablaba. En su dispersión, en su morfología propia, en su regionalización, en su carácter local, con el secreto que los rodeaba, esos saberes tecnológicos eran a la vez la apuesta y el instrumento de una lucha económica y una lucha política; y en esta lucha general de los saberes tecnológicos entre sí, el Estado había intervenido con una función, un papel de disciplinarización: vale decir, de selección, homogeneización, jerarquización y centralización a la vez. Y por razones completamente diferentes, el saber histórico entró, más o menos en la misma época, en un campo de luchas y batallas. Ya no por razones directamente económicas, sino por razones de lucha, de lucha política. En efecto, cuando el saber histórico, que hasta allí había formado parte del discurso que el Estado o el poder pronunciaba sobre sí mismo, quedó extirpado de ese poder y se convirtió en un instrumento de lucha política, a lo largo del siglo XVIII, de la misma manera y por la misma razón, el poder intentó recuperarlo y disciplinarlo. La creación a fines de ese siglo de un ministerio de la historia, la creación de ese gran depósito de archivos que, por otra parte, se iba a convertir en la Escuela de Mapas en el siglo XIX, más o menos contemporánea del establecimiento de la Escuela de Minas y la Escuela de Caminos, Canales y Puertos —esta última es un poco diferente, pero no importa—, corresponde también a este disciplinamiento del saber. El interés del poder real radicaba en disciplinar el saber histórico, los saberes históricos, y esta-

11 Cf. el curso en el Collège de France, del ciclo lectivo 1974-1975: *Les Anormaux* (París, Gallimard/Seuil, 1999) [traducción castellana: *Los anormales,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000].

blecer así un saber de Estado. Con esta diferencia, sin embargo, con respecto al saber tecnológico: que, en la medida misma en que la historia era —me parece— un saber esencialmente antiestatal, entre la historia disciplinarizada por el Estado, convertida en contenido de una enseñanza oficial, y la historia ligada a los combates, como conciencia de los sujetos en lucha, hubo un enfrentamiento perpetuo. La disciplinarización no redujo este enfrentamiento. Mientras que en el orden de la tecnología podemos decir que, en líneas generales, la disciplinarización producida durante el siglo XVIII fue eficaz y exitosa, en lo que se refiere al saber histórico, en cambio, la hubo por un lado; pero esta disciplinarización no sólo no impidió sino que, en definitiva, fortaleció, a través de todo un juego de luchas, confiscaciones e impugnaciones recíprocas, la historia no estatal, la historia descentrada, la historia de los sujetos en lucha. Y en esa medida nos encontramos constantemente ante dos niveles de conciencia y saber histórico, dos niveles, por supuesto, que van a separarse cada vez más uno del otro. Pero esa separación nunca impedirá la existencia de ambos: por un lado, un saber efectivamente disciplinarizado en la forma de disciplina histórica y, por el otro, una conciencia histórica polimorfa, dividida *y* combatiente, que no es otra cosa que el otro aspecto, la otra cara de la conciencia política. Voy a tratar de hablarles un poco de estas cosas sucedidas entre fines del siglo XVIII y principios del XIX.

Clase del 3 de marzo de 1976

Generalización táctica del saber histórico — Constitución, Revolución e historia cíclica — El salvaje y el bárbaro — Tres filtros del bárbaro: tácticas del discurso histórico — Cuestiones de método: el campo epistémico y el antihistoricismo de la burguesía — Reactivación del discurso histórico en la Revolución — Feudalismo y novela gótica.

LA VEZ PASADA les mostré cómo se había formado, constituido, un discurso histórico político, un campo histórico político en torno de la reacción nobiliaria de principios del siglo XVIII. Hoy querría situarme en otra época, es decir, en tiempos de la Revolución Francesa, en un momento dado en que creo que pueden captarse dos procesos. Por un lado, vemos cómo ese discurso, que en su origen había estado ligado a la reacción nobiliaria, se generalizó no tanto y no sólo por el hecho de haberse convertido, en cierto modo, en la forma regular y canónica del discurso histórico, sino en la medida en que pasó a ser un instrumento táctico no exclusivamente utilizable por la nobleza sino, en definitiva, en beneficio de una u otra estrategia. En efecto, a lo largo del siglo XVIII y por medio de cierta cantidad de modificaciones en las proposiciones fundamentales, desde luego, el saber histórico se convirtió, finalmente, en una especie de arma discursiva que podían utilizar y desplegar todos los adversarios del campo político. En suma, querría mostrarles que ese discurso histórico no debe tomarse como la ideología o el producto ideológico de la nobleza y de su posición de clase, y que en este caso no se trata de ideología; se trata de otra cosa, que intento justamente identificar y que sería, si me permiten decirlo, la táctica discursiva, un dispositivo de saber y poder que, precisamente, en cuanto táctica, puede transferirse y se convierte, en última instancia, en la ley de formación de un saber y, al mismo tiempo, en la forma común a la batalla política. Por lo tanto, generalización del discurso de la historia, pero en cuanto táctica.

El segundo proceso que vemos dibujarse en el momento de la Revolución es la manera en que esa táctica se desplegó en tres direcciones, correspondientes a tres batallas diferentes que produjeron finalmente tres

tácticas también diferentes: una centrada en las nacionalidades, que va a tener una continuidad esencial, por una parte, con los fenómenos de la lengua y, por consiguiente, con la filología; otra centrada en las clases sociales, que tiene como fenómeno central la dominación económica: por lo tanto, relación fundamental con la economía política; por último, una tercera dirección, que esta vez ya no estará centrada en las nacionalidades o las clases, sino en la raza, y cuyo fenómeno central son las especificaciones y selecciones biológicas: continuidad, entonces, entre ese discurso histórico y la problemática biológica. Filología, economía política, biología. Hablar, trabajar, vivir.[1] Veremos que todo esto vuelve a investirse o articularse alrededor de ese saber histórico y de las tácticas ligadas a él.

Entonces, hoy querría hablarles, en primer lugar, de esta generalización táctica del saber histórico: ¿cómo se desplazó de su lugar de origen, que era la reacción nobiliaria a principios del siglo XVIII, para convertirse en el instrumento general de todas las luchas políticas de fines del mismo siglo, desde cualquier punto de vista que se las considerara? Primera pregunta, razón de esta polivalencia táctica: ¿cómo y por qué este instrumento tan particular, ese discurso en definitiva tan singular, que consistía en cantar la alabanza de los invasores, pudo convertirse en un instrumento general en las tácticas y los enfrentamientos políticos del siglo XVIII?

Creo que podemos encontrar la respuesta en la siguiente dirección. Boulainvilliers había hecho de la dualidad nacional el principio de inteligibilidad de la historia. Inteligibilidad quería decir tres cosas. Para él se trataba, en primer lugar, de reencontrar el conflicto inicial (batalla, guerra, conquista, invasión, etcétera), ese núcleo belicoso a partir del cual podían derivar las otras batallas, las otras luchas, todos los otros enfrentamientos, ya fuera a título de consecuencia directa, ya por una serie de desplazamientos, modificaciones e inversiones en las relaciones de fuerza. Por lo tanto, una especie de gran genealogía de las luchas a través de los diversos combates que había sedimentado la historia. ¿Cómo reencontrar la lucha fundamental, cómo restablecer el hilo estratégico de todas esas batallas? La inteligibilidad histórica que Boulainvilliers quería aportar significaba, igualmente, que se trataba no sólo de reencontrar esa batalla central fundamental y la manera en que los otros combates derivaban de ella, sino que también había que identificar las traiciones, las alianzas *contra natura,* las artimañas de unos y las cobardías de otros, todos los

[1] Visiblemente, se trata aquí de la recuperación y reformulación *genealógica* de los campos de saber y las formas de discursividad cuyo análisis *arqueológico* había desarrollado M. Foucault en *Les Mots et les Choses*, ob. cit.

atropellos, todos los cálculos inconfesables, todos los olvidos imperdonables que habían hecho posible esa transformación y, al mismo tiempo, la adulteración, en cierto modo, de esa relación de fuerza y ese enfrentamiento fundamentales. Se trataba de hacer una especie de gran examen histórico ("¿quién tiene la culpa?") y, por lo tanto, no sólo de restablecer el hilo estratégico sino de trazar, a través de la historia, la línea a veces sinuosa pero ininterrumpida de las divisiones morales. En tercer lugar, esta inteligibilidad histórica quería decir otra cosa: más allá de todos esos desplazamientos tácticos, más allá de todas esas malversaciones histórico morales, se trataba de recuperar, de volver a sacar a la luz cierta relación de fuerza que fuera, a la vez, la buena y la verdadera. La verdadera relación de fuerza, en el sentido de que se trataba de recuperar cierta relación de fuerza que no era ideal sino real, que había sido efectivamente sedimentada, inscripta por la historia durante determinada prueba de fuerza decisiva que, en este caso, era la invasión de la Galia por los francos. Por lo tanto, cierta relación de fuerza que fuera históricamente verdadera, históricamente real, y, segundo, una buena relación de fuerza, por estar liberada de todas las alteraciones que las diversas traiciones y desplazamientos le habían hecho sufrir. El tema de esa búsqueda de inteligibilidad histórica era éste: se trataba de recuperar un estado de cosas que fuera un estado de fuerza en su rectitud de origen. Y Boulainvilliers y sus sucesores formulan claramente ese proyecto. Boulainvilliers decía, por ejemplo: se trata de recordar nuestras costumbres en su verdadero origen, descubrir los principios del derecho común de la nación y examinar qué cambió en la sucesión de los tiempos. Y Buat-Nançay, un poco más adelante, debía decir: con el conocimiento del espíritu primitivo del gobierno debemos revigorizar ciertas leyes, moderar aquellas cuyo excesivo vigor podría alterar el equilibrio, restablecer la armonía y las relaciones.

En consecuencia, tres tareas en esa [especie] de proyecto de análisis de la inteligibilidad de la historia: recuperar el hilo estratégico, trazar la línea de las divisiones morales y restablecer la rectitud de algo que puede llamarse el punto constituyente de la política y de la historia, el momento de constitución del reino. Digo "punto constituyente", "momento de constitución", para evitar un poco, aunque sin borrarla del todo, la palabra "constitución". De hecho, como ven, se trata, sin duda, de constitución: se hace la historia para restablecer la constitución, pero ésta no entendida en modo alguno como un conjunto explícito de leyes que se hayan formulado en un momento determinado. No se trata de recuperar tampoco una especie de convención jurídica fundadora, presuntamente concertada en el tiempo, o en el *architiempo,* entre el rey, entre el soberano y sus súbditos. Se trata de recuperar, entonces, algo que tiene con-

sistencia *y* ubicación histórica; que no es tanto del orden de la ley como del orden de la fuerza; no tanto del orden de lo escrito como del orden del equilibrio. Algo que es una constitución, pero casi como la entenderían los médicos, vale decir: relación de fuerza, equilibrio y juego de proporciones, disimetría estable, desigualdad congruente. Cuando mencionaban la *constitución*, los médicos del siglo XVIII hablaban de todo esto.[2] En la literatura que vemos formarse en torno de la reacción nobiliaria, esta idea de constitución es, en cierto modo, a la vez médica y militar: relación de fuerza entre el bien y el mal, relación de fuerza también entre los adversarios. Para llegar al momento constituyente que se trata de recuperar, es preciso hacerlo mediante el conocimiento y el restablecimiento de una relación de fuerza fundamental. Se trata de introducir una constitución que sea accesible no por el restablecimiento de viejas leyes sino por algo que sea una revolución de las fuerzas, revolución en el sentido, precisamente, de que se trata de pasar de la noche a la aurora, del punto más bajo al punto más alto. Lo que resultó posible a partir de Boulainvilliers —y creo que este aspecto es fundamental— fue el acoplamiento de esas dos nociones, la de constitución y la de revolución. Mientras que en la literatura histórico jurídica, que había sido, en esencia, la de los parlamentarios, se entendía por constitución básicamente las leyes fundamentales del reino, es decir, un aparato jurídico, algo del orden de la convención, era evidente que ese retorno de la constitución no podía ser sino el restablecimiento, decisorio en cierto modo, de las leyes que volvían a ponerse a la plena luz del día. A partir del momento en que, al contrario, la constitución ya no es una armazón jurídica, un conjunto de leyes, sino una relación de fuerza, se entiende que ésta no puede restablecerse desde la nada; sólo es posible hacerlo porque existe algo así como un movimiento cíclico de la historia, porque existe, en todo caso, algo que permite que la historia gire sobre sí misma y vuelva a su punto de partida. Por consiguiente, como podrán ver, con esta idea de una constitución que es médico militar, es decir, relación de fuerza, se reintroduce algo así como una filosofía de la historia cíclica o la idea, en todo caso, de que la historia se desarrolla en círculos. Y por eso digo que esa idea "se introduce". En rigor, se reintroduce, o, si lo prefieren, el viejo tema milenarista del retorno de las cosas se acopla con un saber histórico articulado.

---

2 La doctrina médica de la *constitución* tiene una larga historia, pero no hay duda de que Foucault se refiere aquí a la teoría anatomopatológica formulada en el siglo XVIII, a partir de Sydenham, Le Brun y Bordeu, que en la primera mitad del siglo XIX será desarrollada por Bichat y la escuela de París (cf. *Naissance de la clinique,* ob. cit.).

Esta filosofía de la historia como filosofía del tiempo cíclico empieza a ser posible a partir del siglo XVIII, desde el momento en que se ponen en juego las nociones de constitución y relación de fuerza. En efecto, en Boulainvilliers, vemos aparecer dentro de un discurso histórico articulado, creo que por primera vez, la idea de una historia cíclica. Los imperios, decía Boulainvilliers, crecen y se hunden en la decadencia de la misma forma que la luz del sol alumbra el territorio.[3] Revolución solar, revolución de la historia: como ven, ahora ambas cosas se unen. De modo que tenemos ese par, ese nexo de tres temas, constitución, revolución, historia cíclica: éste es, si me permiten decirlo, uno de los aspectos del instrumento táctico que Boulainvilliers había puesto a punto.

Segundo aspecto: al buscar el punto constituyente —ya sea bueno o malo— en la historia, ¿qué quiere hacer Boulainvilliers? Lo que no quiere hacer es buscarlo en la ley, desde luego, pero tampoco en la naturaleza: antijuridicismo (es lo que les mencioné hace un momento), pero también antinaturalismo. El gran adversario de Boulainvilliers y sus sucesores será la naturaleza, el hombre de naturaleza; o bien, si lo prefieren, el gran adversario de esa clase de análisis (y también en este aspecto los análisis de Boulainvilliers van a convertirse en instrumentales y tácticos) es el hombre de naturaleza, el salvaje, entendido en dos sentidos: el salvaje, bueno o malo, ese hombre de naturaleza que los juristas o los teóricos del derecho postulaban antes de la sociedad para constituirla, como elemento a partir del cual podía constituirse el cuerpo social. Al buscar el punto de constitución, Boulainvilliers y sus sucesores no tratan de recuperar a ese

---

[3] En el *Essai sur la noblesse de France contenant une dissertation sur son origine et abaissement* (obra redactada hacia 1700 y aparecida en 1730 en *Continuation des mémoires de littérature...*, tomo IX, ob. cit.), Boulainvilliers reconoce, con respecto a la "declinación", la "decadencia" de la antigua Roma, que hay allí "un destino común a todos los Estados de larga duración", y agrega: "el mundo es el juguete de una sucesión continua; ¿por qué van a estar al margen de la regla común la nobleza y sus privilegios?". No obstante, a propósito de esta sucesión, estima que "entre todos nuestros hijos, alguno penetrará esta oscuridad en que vivimos para devolver a nuestro nombre su antiguo brillo" (p. 85). En cuanto a la idea de ciclo, la encontramos más bien en la misma época en la *Scienza nuova* (Nápoles, 1725), de G. B. Vico [traducción castellana: *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978]. En la *Astrologie mondiale* (1711) de Boulainvilliers, editada por Renée Simon en 1949, se formula la idea *prehegeliana,* podríamos decir, de la "transferencia de las monarquías de una comarca y una nación a otra". En ese caso, se trata para Boulainvilliers de un "orden" que, "de todos modos, no tiene nada de fijo, porque no hay sociedad que dure para siempre, y los Imperios más vastos y más temidos están expuestos a la destrucción por medios similares a los que los formaron; a menudo nacen en su propio seno otras sociedades que se valen a su vez de fuerza y persuasión, hacen conquistas a expensas de las antiguas y, a su debido momento, las someten" (pp. 141-142).

salvaje anterior, en cierto modo, al cuerpo social. Lo que quieren conjurar, así, es ese otro aspecto del salvaje, ese otro hombre de naturaleza que es el elemento ideal, inventado por los economistas, ese hombre que carece de historia y de pasado, a quien sólo mueve su interés y que intercambia el producto de su trabajo por otro producto. De modo que el discurso histórico político de Boulainvilliers y sus sucesores quiere conjurar, a la vez, al salvaje teórico jurídico, el salvaje salido de sus selvas para pactar un contrato y fundar la sociedad, y también al salvaje *homo oeconomicus* que está condenado al intercambio y el trueque. En el fondo, creo que la pareja del salvaje y el intercambio es absolutamente fundamental, no sólo en el pensamiento jurídico, no sólo en la teoría del derecho del siglo XVIII; también vamos a encontrarla continuamente, desde el siglo XVIII y la teoría del derecho hasta la antropología de los siglos XIX y XX. En el fondo, ese salvaje, tanto en el pensamiento jurídico del siglo XVIII como en el pensamiento antropológico de los siglos XIX y XX, es esencialmente el hombre del intercambio; es el intercambiador, de derechos o de bienes. Como intercambiador de derechos, funda la sociedad y la soberanía. Como intercambiador de bienes, constituye un cuerpo social que es, al mismo tiempo, un cuerpo económico. Desde el siglo XVIII, el salvaje es el sujeto del intercambio elemental. Pues bien, en el fondo fue contra ese salvaje (cuya importancia era grande en la teoría jurídica del siglo XVIII) que el discurso histórico político inaugurado por Boulainvilliers presentó otro personaje, que es tan elemental, si ustedes quieren, como el salvaje de los juristas (y pronto, el de los antropólogos), pero que está constituido de una manera completamente diferente. Ese adversario del salvaje es el bárbaro.

El bárbaro se opone al salvaje; ¿pero de qué manera? En principio, en lo siguiente: en el fondo, el salvaje siempre lo es en el salvajismo, con otros salvajes; desde el momento en que hay una relación de tipo social, deja de serlo. En cambio, el bárbaro es alguien que no se comprende y no se caracteriza, que no puede definirse sino con respecto a una civilización, fuera de la cual se encuentra. No hay bárbaro si en alguna parte no hay un punto de civilización con respecto al cual aquél es exterior y contra el que combate. Un punto de civilización —que el bárbaro desprecia y envidia— con respecto al cual el bárbaro está en una relación de hostilidad y guerra permanente. No hay bárbaro sin una civilización que procure destruir y apropiarse. El bárbaro es siempre el hombre que invade las fronteras de los Estados, quien choca contra las murallas de las ciudades. A diferencia del salvaje, el bárbaro no se asienta en un fondo de naturaleza al que pertenece. Sólo surge contra un fondo de civilización y choca con él. No entra en la historia al fundar una sociedad, sino al penetrar, incendiar y destruir una civilización. Creo, por tanto, que el

primer punto, la diferencia entre el bárbaro *y* el salvaje, es esa relación con una civilización y, por lo tanto, con una historia previa. No hay bárbaro sin una historia previa, que es la de la civilización que él viene a incendiar. Y por otra parte, el bárbaro no es el vector de intercambios, como el salvaje. El bárbaro es, en esencia, vector de otra cosa muy diferente del intercambio: es vector de dominación. A diferencia del salvaje, se apodera, se apropia; no ejerce la ocupación primitiva del suelo sino la rapiña. Es decir que su relación de propiedad siempre es secundaria: jamás se apodera sino de una propiedad previa; del mismo modo, pone a los otros a su servicio, hace cultivar la tierra por otros, los obliga a cuidar sus caballos, preparar sus armas, etcétera. Su libertad, del mismo modo, sólo se apoya en la libertad perdida de los otros. Y en la relación que mantiene con el poder, el bárbaro, a diferencia del salvaje, nunca cede su libertad. El salvaje es quien tiene en sus manos una especie de abundancia de libertad, que cede para garantizar su vida, su seguridad, su propiedad, sus bienes. El bárbaro, por su parte, no cede jamás su libertad. Y cuando se da un poder, cuando se da un rey, cuando elige un jefe, no lo hace en absoluto para disminuir su propia parte de los derechos sino, al contrario, para multiplicar su fuerza, para ser más fuerte en sus rapiñas, para ser más fuerte en sus robos y sus violaciones, para ser un invasor más seguro de su fuerza. El bárbaro introduce un poder como multiplicador de su propia fuerza individual. Es decir que el modelo de gobierno es para él un gobierno necesariamente militar y que no se apoya en modo alguno sobre los contratos de cesión civil que caracterizan al salvaje. Creo que lo que introdujo en el siglo XVIII la historia del tipo de la elaborada por Boulainvilliers fue este personaje del bárbaro.

Se comprende, entonces, muy bien por qué el salvaje, pese a todo, aun cuando se le reconozcan algunas maldades y defectos, es, como saben, siempre bueno en el pensamiento jurídico antropológico de nuestros días y hasta en las utopías bucólicas y americanas que conocemos hoy. ¿Y cómo no va a serlo, cuando su función es precisamente intercambiar y dar, dar para su mayor beneficio, desde luego, pero en una forma de reciprocidad en que reconocemos, por decirlo así, la forma aceptable y jurídica de la bondad? El bárbaro, en cambio, no puede no ser malo y malvado, aunque se le reconozcan cualidades. No puede sino estar lleno de arrogancia e inhumanidad, justamente porque no es el hombre del intercambio y la naturaleza; es el hombre de la historia, el hombre del saqueo y el incendio, el hombre de la dominación. "Un pueblo altivo, brutal, sin patria, sin ley", decía Mably (a quien sin embargo le gustaban mucho los bárbaros); tolera violencias atroces porque para él están de-

ntro del orden de las cosas públicas.[4] En el bárbaro, el alma es grande, noble y orgullosa, pero siempre está asociada a la trapacería y la crueldad (todo esto está en Mably). Al hablar de los bárbaros, De Bonneville decía: "esos aventureros [...] no respiran más que guerra [...] la espada era su derecho y lo ejercían sin remordimientos".[5] Y Marat, también gran amigo de ellos, los llama "pobres, groseros, sin comercio, sin artes, pero libres".[6] ¿El bárbaro, hombre de naturaleza? Sí y no. No, en el sentido de que siempre está ligado a una historia (y una historia previa). El bárbaro surge contra un fondo de historia. Y si se relaciona con la naturaleza, decía Buat-Nançay (que apuntaba a su enemigo íntimo, Montesquieu), si es el hombre de naturaleza, ¿qué es entonces la naturaleza de las cosas? Es la relación del sol con el barro que seca, la relación del cardo con el asno que se alimenta de él.[7] En ese campo histórico político en que el saber de las armas se utiliza constantemente como instrumento político, creo que podemos llegar a caracterizar cada una de las grandes tácticas que van a plantearse en el siglo XVIII por la manera en que se hacen jugar los cuatro elementos que estaban presentes en el análisis de Boulainvilliers: la constitución, la revolución, la barbarie y la dominación. En el fondo, el problema va a consistir en saber cómo se establecerá la confluencia óptima entre el desencadenamiento de la barbarie, por una parte, y el equilibrio de la constitución que se pretende recuperar. ¿Cómo hacer intervenir, en una justa disposición de las fuerzas, lo que el bárbaro puede traer consigo de violencia, libertad, etcétera? En otras palabras, ¿qué hay que conservar y qué hay que desechar del bárbaro para que funcione una constitución justa? ¿Qué hay que recuperar, de hecho, de barbarie útil? El problema, en el fondo, es el filtro del bárbaro y la barbarie: ¿cómo hay que filtrar la dominación bárbara para llevar a cabo la revolución cons-

---

4 "Un pueblo altivo, brutal, sin patria, sin ley. [...] Los franceses podían tolerar incluso algunas violencias atroces por parte de su jefe, porque estaban dentro del orden de las costumbres públicas" (G.-B. De Mably, *Observations sur l'histoire de France,* París, 1823, cap. I, p. 6; Ia ed., Ginebra, 1765).

5 N. de Bonneville, *Histoire de l'Europe moderne depuis l'irruption des peuples du Nord dans l'Empire romain jusqu'à la paix de 1783*, Ginebra, 1789, vol. I, primera parte, cap. 1, p. 20. La cita termina así: "la espada era su derecho y lo ejercían sin remordimientos, como el derecho de la naturaleza".

6 "Pobres, groseros, sin comercio, sin artes, sin industria, pero libres" (*Les Chaînes de l'esclavage. Ouvrage destiné à développer les noirs attentats des princes contre le peuple,* París, año I, capítulo: "Des vices de la constitution politique"; cf. la reedición, París, Union générale d'Éditions, 1988, p. 30).

7 Cf. L. G. conde du Buat-Nançay, *Eléments de la politique...,* ob. cit., vol. I, libro I, cap. 1-IX: "De l'égalité des hommes". El contexto de esta cita (si lo es), que no pudimos encontrar, podría ser ése.

tituyente? Este problema del filtrado necesario de la barbarie para la revolución constituyente y sus diferentes soluciones van a definir -en el campo del discurso histórico, en ese campo histórico político- las posiciones tácticas de los diferentes grupos, los diferentes intereses, los diferentes centros de la batalla, ya se trate de la nobleza o el poder monárquico, de la burguesía o sus distintas tendencias.

Creo que todo este conjunto de discursos históricos está dominado en el siglo XVIII por este problema: de ninguna manera revolución *o* barbarie, sino revolución *y* barbarie, economía de la barbarie en la revolución. No veré una prueba sino una especie de confirmación de que se trata de ese problema en un texto que alguien me dio el otro día, cuando me iba de la clase. Es un texto de Robert Desnos que muestra perfectamente bien cómo, aun en el siglo XX, ese problema -iba a decir: socialismo *o* barbarie—,[8] revolución *o* barbarie, es un falso problema y que el verdadero es éste: revolución *y* barbarie. Pues bien, tomaré como testimonio ese texto de Robert Desnos que supongo que apareció en *La Révolution surréaliste,* no sé, porque no tiene referencias. He aquí el texto, que podríamos creer directamente procedente del siglo XVIII:

> Salidos del este tenebroso, los civilizados siguen la misma marcha que Atila, Tamerlán y tantos otros desconocidos hacia el oeste. Quien dice civilizados dice antiguos bárbaros, es decir, bastardos de los aventureros de la noche, es decir, aquellos a quienes el enemigo (romanos, griegos) corrompió. Expulsados de las orillas del Pacífico y de las cuestas del Himalaya, "esas grandes compañías", infieles a su misión, están ahora frente a quienes los perseguirán en los días no muy lejanos de las invasiones. Hijos de Calmuco, nietos de los hunos, despojaos en parte de esas ropas tomadas del vestuario de Atenas y Tebas, de esas corazas recogidas en Esparta y en Roma, y presentaos desnudos como vuestros padres en sus pequeños caballos. Y vosotros, labriegos normandos, pescadores de sardinas, fabricantes de sidra, subid un poco a esas barcas peligrosas que, más allá del círculo polar, trazaron un largo surco antes de llegar a estos prados húmedos y estos bosques abundantes en caza. ¡Jauría, reconoce a tu amo! Creías escapar de ese Oriente que te perseguía concediéndote el

[8] M. Foucault alude aquí al grupo de reflexión que, desde 1948, había comenzado a congregarse alrededor de Cornelius Castoriadis y que, a partir del año siguiente, publicaría *Socialisme ou Barbarie.* La revista dejaría de aparecer luego de su número 40, en 1965. Impulsados por Castoriadis y Claude Lefort, trotskistas disidentes, militantes e intelectuales (entre ellos Edgar Morin, Jean-François Lyotard, Jean Laplanche, Gérard Genette, etcétera) desarrollaban en ella temas tales como, por ejemplo, la crítica del régimen soviético, la cuestión de la democracia directa, la crítica del reformismo, etcétera.

> derecho de destrucción que no supiste conservar, y he aquí que vuelves a encontrarlo de espaldas, una vez consumada la vuelta al mundo. Te ruego que no imites al perro que quiere atraparse la cola o correrás perpetuamente hacia el oeste; detente. Danos parcial razón de tu misión, gran ejército oriental convertido hoy en *Los occidentales*[9]

Pues bien, concretamente, para tratar de resituar los diferentes discursos históricos y las tácticas políticas de las que dependían, Boulainvilliers había introducido a la vez, en la historia, al gran bárbaro rubio, el hecho jurídico e histórico de la invasión y la conquista violenta, la apropiación de las tierras y el sojuzgamiento de los hombres y, por último, un poder real extremadamente limitado. De todas esas características macizas y solidarias que constituían la irrupción del elemento de la barbarie en la historia, ¿cuáles serían las descartadas? ¿Y qué se conservaría para reconstituir la justa relación de fuerza que debía sostener al reino? Tomaré tres grandes modelos de filtro. Es evidente que hubo otros en el siglo XVIII; tomo éstos porque política y también epistemológicamente son, sin duda, los más importantes; corresponden a tres posiciones políticas muy diferentes.

Primer filtro del bárbaro, el más riguroso, el filtro absoluto, el que consiste en tratar de que no pase nada de él a la historia: en esta posición interesa mostrar que la monarquía francesa no tiene tras de sí una invasión germánica que la haya introducido y haya sido, en cierto modo, su portadora. Se trata de mostrar que tampoco la nobleza tiene por ancestros a los conquistadores procedentes de la otra orilla del Rin; por lo tanto, sus privilegios —que la colocan entre el soberano y los otros súbditos— le fueron concedidos tardíamente o bien los usurpó por algún medio oscuro. En suma, en vez de asociar la nobleza privilegiada a una horda bárbara fundadora, se trata de eludir ese núcleo bárbaro, hacerlo desaparecer y dejar, en cierto modo, a la nobleza en suspenso: hacer de ella una creación a la vez tardía y artificial. Esta tesis es, desde luego, la de la monarquía, la que encontramos en toda una serie de historiadores, desde Dubos[10] hasta Moreau.[11]

---

[9] R. Desnos, "Description d'une révolte prochaine", *La Révolution surréaliste*, núm. 3, 15 de abril de 1925, p. 25. Reeditado en *La Révolution surréaliste (1924-1929),* París, 1975.

[10] Cf. J.-B. Dubos, *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules,* París, 1734.

[11] Cf. J.-N. Moreau, *Leçons de morale, de politique et de droit public, puisées dans l'histoire de la monarchie,* Versalles, 1773; *Exposé historique des administrations populaires aux plus anciennes époques de notre monarchie,* París, 1789; *Exposition et Défense de notre constitution monarchique française, précédées de l'Histoire de toutes nos assemblées nationales,* París, 1789.

Articulada en una proposición fundamental, esta tesis dice más o menos lo siguiente: los francos, simplemente —dirá Dubos, y más tarde Moreau—, son, en el fondo, un mito, una ilusión, una creación de Boulainvilliers en todos sus elementos. Los francos no existen: es decir que, en primer lugar, no hubo absolutamente ninguna invasión. En realidad, ¿qué pasó? Hubo invasiones, pero hechas por otros: invasión de los burgundios, invasión de los godos, contra las cuales los romanos no podían hacer nada. Y contra ellas, éstos apelaron —pero en concepto de aliados— a una pequeña población que tenía algunos méritos militares: precisamente los francos. Pero los francos no fueron recibidos en absoluto como invasores, como grandes bárbaros susceptibles de ejercer la dominación *y* la rapiña, sino como una pequeña población aliada *y* útil. De modo que se les concedieron, de inmediato, los derechos de ciudadanía; no sólo se los convirtió enseguida en ciudadanos galorromanos, sino que se les dieron los instrumentos de poder político (y al respecto, Dubos recuerda que Clodoveo, después de todo, era cónsul romano). Por lo tanto, ni invasión ni conquista, sino inmigración y alianza. No hubo invasión, pero tampoco puede decirse, siquiera, que haya habido un pueblo franco, con su legislación o sus costumbres. En primer lugar, sencillamente porque eran demasiado escasos, dice Dubos, para poder tratar a los galos "como un turco a un moro" *["de Turc à Maure"]*[12] e imponerles sus propios hábitos y costumbres. Perdidos como estaban en medio de la masa galorromana, ni siquiera podían mantener esos hábitos. Por lo tanto, literalmente se disolvieron. Y por otra parte, ¿cómo no iban a disolverse en esa sociedad y ese aparato político galorromano, habida cuenta de que no tenían verdaderamente ningún conocimiento de la administración y el gobierno? Dubos pretende que habían tomado de los romanos, incluso, su arte de la guerra. En todo caso, los francos se abstuvieron cuidadosamente de destruir unos mecanismos administrativos que eran, dice Dubos, admirables en la Galia romana. No desnaturalizaron nada en ella. Triunfó el orden. Por lo tanto, los francos fueron absorbidos y su rey quedó, simplemente, de algún modo, en la cumbre, en la superficie de ese edificio galorromano apenas penetrado por algunos inmigrantes de origen germánico. Sólo el rey se mantuvo en la cima del edificio, un rey que heredó, precisamente, derechos cesáreos del

12 Vieja expresión que significa "tratar a alguien como los turcos tratan a los moros". Dubos escribe: "Que el lector tenga a bien prestar atención al humor natural de los habitantes de la Galia, que no pasaron en tiempo alguno por estúpidos ni por cobardes, sin recurrir a otras pruebas; se verá con claridad que es imposible que un puñado de francos haya tratado *como un turco a un moro* a un millón de romanos de las Galias" (*Histoire critique...,* ob. cit., vol. IV, libro VI, pp. 212-213).

emperador romano. Vale decir que no hubo de ningún modo, al contrario de lo que creía Boulainvilliers, una aristocracia de tipo bárbaro sino una monarquía absoluta, y de inmediato. Y la ruptura se produjo varios siglos más tarde, cuando hubo algo análogo a la invasión, pero, en este caso, una especie de invasión interna.[13]

En este punto, el análisis de Dubos se traslada al final de los carolingios y el inicio de los Capetos, en donde señala un debilitamiento del poder central, de ese poder absoluto de tipo cesarista del que los merovingios habían disfrutado en un principio. En cambio, los oficiales delegados por el soberano se arrogan cada vez más poder: lo que era de su competencia administrativa lo convierten en feudos, como si fuera su propiedad. Y así nace, con esa descomposición del poder central, algo que es el feudalismo: feudalismo que, como pueden advertir, es un fenómeno tardío, que no está ligado en absoluto a la invasión sino a la destrucción interna del poder central, y que constituye un efecto, que tiene los mismos efectos que una invasión, pero una invasión hecha desde adentro por gente usurpadora de un poder del que eran los meros delegados. "El desmembramiento de la soberanía y la transformación de los cargos en señoríos produjeron —les leo un texto de Dubos— efectos muy similares a los de la invasión extranjera, elevaron entre el rey y el pueblo a una casta dominadora e hicieron de la Galia un verdadero país de conquista."[14] Los tres elementos —invasión, conquista, dominación— que, según Boulainvilliers, caracterizaban lo ocurrido en el momento de los francos vuelven a aparecer en Dubos, pero en este caso como fenómeno interno, debidos al nacimiento o correlativos al nacimiento de una aristocracia, pero una aristocracia, como ven, artificial y completamente protegida, completamente independiente de la invasión franca y de la barbarie que traía consigo. Entonces, las luchas van a desencadenarse contra esa conquista, esa usurpación, esa invasión interior: el monarca, por un lado, y también las ciudades, que habían conservado la libertad de los municipios romanos, van a luchar juntos contra los señores feudales.

En el discurso de Dubos, de Moreau y de todos los historiadores monárquicos, tenemos la inversión, pieza por pieza, del discurso de Boulainvilliers, aunque con esta importante transformación: el foco del análisis se desplaza del dato de la invasión y los primeros merovingios a

---

13 Para la crítica de Boulainvilliers en Dubos, cf. ibíd., cap. 8 y 9.

14 Sólo la última frase parece ser una cita: luego de haber hablado de las usurpaciones de los oficiales reales y de la conversión de las comisiones de los duques y condes en dignidades hereditarias, Dubos escribe: "Fue entonces cuando las Galias se convirtieron en un país de conquista" (ibíd., edición de 1742, libro IV, p. 290).

ese otro dato que fue el surgimiento del feudalismo y los primeros Capetos. También podemos ver —y es importante— que la invasión de la nobleza no se analiza como el efecto de una victoria militar y la irrupción de la barbarie sino como el resultado de una usurpación interna. El hecho de la conquista sigue afirmándose, pero se lo despoja de su paisaje bárbaro y de los efectos de derecho que podía entrañar la victoria militar. Los nobles no son bárbaros, son estafadores, estafadores políticos. Ésa es la primera posición, la primera utilización táctica —por inversión— del discurso de Boulainvilliers.

Veamos, ahora, otro filtro del bárbaro. En este otro tipo de discurso, se trata, esta vez, de disociar una libertad germánica, es decir, una libertad bárbara, del carácter exclusivo de los privilegios de la aristocracia. En otras palabras, se trata —en este aspecto, esta tesis, esta táctica, va a mantenerse muy cerca de la de Boulainvilliers— de seguir destacando, contra el absolutismo romano de la monarquía, las libertades que trajeron consigo los francos y los bárbaros. Las bandas hirsutas, procedentes de la otra ribera del Rin, entraron realmente en la Galia y trajeron sus libertades. Pero esas bandas hirsutas no eran guerreros germanos constituyentes de un núcleo aristocrático que iba a mantenerse como tal en el cuerpo de la sociedad galorromana. El tropel de recién llegados estaba compuesto efectivamente por guerreros, pero era, en realidad, todo un pueblo en armas. La forma política y social que se introdujo en la Galia no fue la de una aristocracia sino, al contrario, la de una democracia, la más amplia de las democracias. Y encontramos esta tesis, entonces, en Mably,[15] en Bonneville[16] e, incluso, en Marat, en *Las cadenas de la esclavitud*. Democracia bárbara de los francos, en consecuencia, que no conocían ninguna forma de aristocracia y no sabían sino de un pueblo igualitario de ciudadanos soldados: "Un pueblo altivo, brutal —dice Mably—, sin patria, sin ley",[17] en el que cada ciudadano soldado vivía sólo del botín y no quería sufrir el estorbo de castigo alguno. No había sobre ese pueblo ninguna autoridad permanente, ninguna autoridad razonada o constituida. Pues bien, según Mably, lo que se instala en la Galia es esta democracia brutal, bárbara. Y a partir de allí, a partir de esa instalación, una serie de procesos: la avidez, el egoísmo de los bárbaros francos, que era cualidad cuando se trataba de atravesar el Rin e invadir la Galia, se convierte en defecto, una vez asentados; los francos ya no hacen más que entregarse a saqueos y apropiaciones. Descuidan el ejercicio del poder y

[15] G.-B. de Mably, *Observations*..., ob. cit.
[16] N. de Bonneville, *Histoire de l'Europe moderne depuis l'irruption despeuples du Nord*..., ob. cit.
[17] G.-B. de Mably, *Observations*..., ob. cit., p. 6.

las asambleas de marzo o de mayo que controlaban anualmente y, en todo momento, el poder real. En consecuencia, dejan hacer al rey y permiten así que se constituya, por encima de ellos, una monarquía que tiende a convertirse en absoluta. Y el clero -ignorancia, sin duda, más que astucia—, según Mably, interpreta las costumbres germánicas en términos de derecho romano: se creen súbditos de una monarquía, cuando son, en realidad, el cuerpo de una república.

En cuanto a los funcionarios oficiales del soberano, también ellos acaparan cada vez más poder, de manera que empieza a abandonarse esa democracia general que había aportado la barbarie franca y se ingresa en un sistema a la vez monárquico y aristocrático. Es un lento proceso, contra el cual hay, de todos modos, un momento de reacción. Es el que se produce cuando Carlomagno, que se siente, justamente, cada vez más dominado y amenazado por la aristocracia, vuelve a apoyarse en ese pueblo que los reyes que lo precedieron habían ignorado. Carlomagno restablece el Campo de Marte y las asambleas de mayo; permite que todo el mundo participe en ellas, incluso quienes no son guerreros. Por lo tanto, breve instante de retorno a la democracia germánica y luego, tras ese interregno, reiniciación del lento proceso que hace desaparecer la democracia y provoca el nacimiento de dos figuras paralelas. Por un lado, la de la monarquía, la de [Hugo Capeto]. ¿Y cómo llega a establecerse la monarquía? En la medida en que, contra la democracia bárbara y franca, los aristócratas aceptan elegir un rey que va a tender cada vez más hacia el absolutismo; pero, por el otro lado, como recompensa de esa consagración real efectuada por los nobles en la persona de Hugo Capeto, los Capetos van a entregarles como feudo las instancias administrativas y los puestos que habían tenido a su cargo. En consecuencia, gracias a una complicidad entre los nobles que han hecho al rey y el rey que ha hecho el feudalismo, nacen, por encima de la democracia bárbara, las figuras paralelas de la monarquía y la aristocracia. Contra el fondo de la democracia germánica, tenemos, entonces, ese doble proceso. La aristocracia y la monarquía rivalizarán algún día, desde luego, pero no hay que olvidar que, en el fondo, son hermanas gemelas.

Tercer tipo de discurso, tercer tipo de análisis y, al mismo tiempo, tercera táctica, que en el fondo es la más sutil y la que tendrá la mayor fortuna histórica, aunque en la época en que fue formulada lo haya sido, sin duda, con infinitamente menos brillo que las tesis de Dubos o Mably. Lo que interesa en esta tercera operación táctica es, en el fondo, distinguir dos barbaries: una, la de los germanos, que va a ser la mala, la barbarie de la que hay que liberarse; y una buena barbarie, la de los galos, que es la única verdaderamente portadora de libertad. Con ello se cumplen dos operaciones importantes: por una parte, van a disociarse libertad y ger-

manidad, que Boulainvilliers había unido; por la otra, se disociarán la romanidad *y* el absolutismo. Es decir que van a descubrirse, en la Galia romana, esos elementos de libertad sobre los que todas las tesis anteriores habían admitido, en mayor o menor medida, que habían sido importados por los francos. En general, por decirlo de algún modo, mientras que la tesis de Mably se elaboraba mediante una transformación de la tesis de Boulainvilliers: fragmentación democrática de las libertades germánicas, la nueva tesis, que es la de Bréquigny,[18] Chapsal,[19] etcétera, se obtiene por una intensificación y un desplazamiento de lo expresado un poco marginalmente por Dubos, cuando decía que contra el feudalismo se habían levantado, a la vez, el rey y las ciudades, las ciudades que habían resistido la usurpación feudal.

La tesis de Bréquigny y de Chapsal, que por su importancia se va a convertir en la tesis de los historiadores burgueses del siglo XIX (Augustin Thierry, Guizot), consiste en decir que, en el fondo, el sistema político de los romanos tenía dos niveles. Desde luego, en el nivel del gobierno central, de la gran administración romana, estamos, al menos desde el imperio, frente a un poder absoluto. Pero los romanos habían dejado a los galos las libertades originarias que les eran propias. De modo que la Galia romana era verdaderamente, en cierto sentido, una parte de ese gran imperio absolutista, pero estaba igualmente sembrada, penetrada por toda una serie de focos de libertad que eran, en el fondo, las viejas libertades galas o célticas, que los romanos dejaron vigentes y que seguirían funcionando en las ciudades, en esos famosos municipios del Imperio Romano en que, con una forma que, por otra parte, está tomada en mayor o menor medida de la vieja ciudad romana, se mantendrían en vigor las libertades arcaicas, las libertades ancestrales de los galos y los celtas. La libertad (creo que esto aparece por primera vez en esos análisis históricos) es, por lo tanto, un fenómeno compatible con el absolutismo romano; es un fenómeno galo, pero sobre todo, un fenómeno urbano. La libertad pertenece a las ciudades. Y, precisamente, en la medida en que pertenece a las ciudades, va a poder luchar y convertirse en una fuerza política e histórica. Está claro que esas ciudades romanas serán destruidas cuando se produzca la invasión de los francos y los germanos. Pero unos y otros, campesinos nómades, en todo caso bárbaros, las ignoran *y* se instalan en el campo libre. Por lo tanto, descuidadas por los francos, las

---

[18] L. G. O. F. de Bréquigny, *Diplomata, chartae, epistolae et alia monumenta a*d *res franciscas spectantia,* París, 1779-1783; *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, París, tomo XI, 1769, y tomo XII, 1776.

[19] J.-F. Chapsal, *Discours sur la féodalité et l'allodialité, suivi de Dissertations sur le franc-alleu des coutumes d'Auvergne, du Bourbonnais, du Nivernois, de Champagne,* Paris, 1791.

ciudades se reconstruyen y gozan, en ese momento, de una nueva prosperidad. Cuando se introduce el feudalismo, al final del reino de los carolingios, es obvio que los grandes señores laicos y eclesiásticos van a tratar de apoderarse de esa riqueza reconstruida de las ciudades. Pero éstas, tras haber adquirido fuerza a lo largo de la historia gracias a sus riquezas y sus libertades y, también, gracias a la comunidad que formaban, podrán luchar, resistir, rebelarse. Desde los primeros Capetos vemos desarrollarse todos esos grandes movimientos de rebelión de las comunas, que finalmente impondrán, tanto al poder real como a la aristocracia, el respeto de sus derechos y, hasta cierto punto, de sus leyes, su tipo de economía, sus formas de vida, sus costumbres, etcétera. Esto, en los siglos XV y XVI.

Como ven, esta vez tenemos una tesis que, mucho más que las anteriores, mucho más incluso que la de Mably, va a poder ser la tesis del tercer estado, porque es la primera vez que podrán articularse dentro del análisis histórico la historia de la ciudad, la historia de las instituciones urbanas y, también, la historia de la riqueza y de sus efectos políticos. Lo que se construye o al menos se esboza en esa historia es un tercer estado que no se forma simplemente por las concesiones del rey sino gracias a su energía, a su riqueza, a su comercio, gracias a un derecho urbano fuerte y elaborado, tomado, en parte, del derecho romano pero expresado también en la antigua libertad, es decir, la antigua barbarie gala. Desde ahora, por primera vez, la romanidad, que en el pensamiento histórico y político del siglo XVIII siempre había tenido el color del absolutismo y había estado del lado del rey, va a colorearse de liberalismo. Lejos de ser la forma teatral en la que el poder real va a reflejar su historia, la romanidad, gracias a esos análisis de los que les hablo, será una apuesta para la misma burguesía. La burguesía podrá recuperar la romanidad, en la forma del municipio galorromano, como si se tratara, en cierto modo, de sus cartas de nobleza. La municipalidad galorromana es la nobleza del tercer estado. Y lo que éste va a reclamar es esa municipalidad, esa forma de autonomía, de libertad municipal. Todo esto, desde luego, debe resituarse en el debate que se produjo en el siglo XVIII, justamente en torno de las libertades y las autonomías municipales. Los remito, por ejemplo, al texto de Turgot de 1776.[20] Pero, como ven, al mismo tiempo, la romanidad podrá, en vísperas de la Revolución, despojarse de todas las connotaciones monárquicas y absolutistas que la habían distinguido a lo largo del siglo XVIII. Será posible la existencia de una romanidad liberal, a la que, en consecuencia, podrán intentar volver quienes no son

[20] R.-J. Turgot, *Mémoire sur les Municipalités,* París, 1776.

monárquicos e, incluso, quienes no son absolutistas. Se puede volver a la romanidad, aunque uno sea burgués. Y, como ustedes saben, la Revolución no se privará de hacerlo.

Otro aspecto importante del discurso de Bréquigny, Chapsal, etcétera, es que permite, como ven, una enorme ampliación del campo histórico. En el fondo, con los historiadores ingleses del siglo XVII, pero también con Boulainvilliers, habíamos partido de ese pequeño núcleo que era el hecho de la invasión, esas pocas décadas o un siglo, en todo caso, durante el cual las hordas bárbaras se habían derramado sobre la Galia. Y como podrán advertir, poco a poco se asiste a toda una ampliación. Ya vimos con Mably, por ejemplo, la importancia que tenía un personaje como Carlomagno; también cómo, con Dubos, el análisis histórico se había extendido a los primeros Capetos y el feudalismo. Y ahora, con los análisis de Bréquigny, Chapsal, etcétera, el foco, el dominio del saber históricamente útil y políticamente fecundo, va a extenderse, por una parte, hacia arriba, porque se remonta hasta la organización municipal de los romanos y, finalmente, hasta las viejas libertades galas y célticas; enorme vuelta atrás. Por otra parte, hacia abajo, la historia se extenderá a través de todas las luchas, de todas las rebeliones comunales que, desde los inicios del feudalismo, van a llevar al advenimiento, parcial en todo caso, de la burguesía como fuerza económica y política, en los siglos XV y XVI. En lo sucesivo, un milenio y medio de historia se convertirá en el campo del debate histórico y político. Ahora, el hecho jurídico e histórico de la invasión ha estallado por completo y estamos frente a un inmenso campo de luchas generalizadas que abarcan, entonces, mil quinientos años de historia, con actores tan diversos como los reyes, la nobleza, el clero, los soldados, los oficiales reales, el tercer estado, los burgueses, los campesinos, los habitantes de las ciudades, etcétera. Es una historia que se apoya en instituciones como las libertades romanas, las libertades municipales, la Iglesia, la educación, el comercio, la lengua, y así sucesivamente. Fragmentación general del campo de la historia; y es precisamente en él donde los historiadores del siglo XIX van a retomar el trabajo.

Ustedes me dirán: ¿por qué todos esos detalles, por qué el planteo de esas diferentes tácticas dentro del campo de la historia? Es verdad que yo habría podido, simplemente, pasar de manera directa a Augustin Thierry, Montlosier y todos los que, a partir de esa instrumentación del saber, trataron de pensar el fenómeno revolucionario. Me demoré en ello por dos razones. En primer lugar, por una razón de método. Como lo advertirán, se puede señalar con mucha claridad cómo, a partir de Boulainvilliers, se constituyó un discurso histórico y político cuyo dominio de objetos, cuyos elementos pertinentes, cuyos conceptos, cuyos métodos de análisis están muy cerca unos de otros. Durante el siglo XVIII se

formó una especie de discurso histórico que es común a toda una serie de historiadores, no obstante, muy opuestos tanto en sus tesis como en sus hipótesis o sus sueños políticos. Es perfectamente posible, sin ruptura alguna, recorrer toda esa red de proposiciones fundamentales que sirven de base a cada tipo de análisis; todas las transformaciones por las que se puede pasar de una historia que [alaba] a los francos (como Mably o Dubos) a otra, al contrario, de la democracia franca. Se puede pasar muy bien de una de esas historias a la otra señalando algunas transformaciones muy simples en las proposiciones fundamentales. Tenemos, por lo tanto, una trama epistémica muy apretada de todos los discursos históricos, cualesquiera sean, en definitiva, las tesis históricas y los objetivos políticos que se propongan. Ahora bien, el hecho de que esa trama epistémica sea tan apretada no significa, en absoluto, que todo el mundo piense de la misma manera. Al contrario, es, inclusive, la condición para que se pueda no pensar de la misma manera, la condición para que se pueda pensar de una manera diferente y que esta diferencia sea políticamente pertinente. Para que los diferentes sujetos hablen, puedan ocupar posiciones tácticamente opuestas, para que puedan, unos frente a otros, estar en posición de adversarios y la oposición, por consiguiente, sea una oposición a la vez en el orden del saber y de la política, es preciso que exista, justamente, ese campo muy cerrado, esa red muy apretada que regulariza el saber histórico. Cuanto más regularmente formado está el saber, más posible es que los sujetos que hablan en él se distribuyan según líneas rigurosas de enfrentamiento y que esos discursos, así enfrentados, funcionen como conjuntos tácticos diferentes en unas estrategias globales (donde no se trata simplemente de discurso y verdad sino, también, de poder, *status,* intereses económicos). En otras palabras, la reversibilidad táctica del discurso está en función directa de la homogeneidad de sus reglas de formación. La regularidad del campo epistémico, la homogeneidad en el modo de formación del discurso van a hacerlo utilizable en unas luchas que, por su parte, son extradiscursivas. Ésta era la razón de método, entonces, por la que insistí en esa distribución de las diferentes tácticas discursivas dentro de un campo histórico político coherente, regular y formado de manera muy ceñida.[21]

Insistí también por otra razón —una razón de hecho-, que concierne a lo que pasó en el momento mismo de la Revolución. Se trata de lo siguiente: al margen de la última forma de discurso de la que recién les

[21] Este párrafo es un elemento significativo para incluir en el expediente del debate *y* las controversias suscitadas por el concepto de *episteme,* elaborado por Foucault en *Les Mots et les Choses* (ob. cit.) *y* retomado en *L'Archéologie du savoir* (ob. cit., cap. IV, § VI).

hablé (la de Bréquigny, Chapsal, etcétera), podrán ver que, en el fondo, quienes menos interés tenían en invertir sus proyectos políticos en la historia eran, desde luego, los miembros de la burguesía o el tercer estado, porque volver a la constitución, exigir el retorno a algo así como un equilibrio de fuerzas, implicaba, en cierto modo, estar seguro de encontrarse uno mismo dentro de esa relación de fuerza. Ahora bien, era muy evidente que el tercer estado y la burguesía apenas podían, en todo caso antes de mediados de la Edad Media, identificarse a sí mismos como sujetos históricos en ese juego de relaciones de fuerza. Mientras se examinara a los merovingios, los carolingios, las invasiones francas e, incluso, al mismo Carlomagno, ¿cómo podía encontrarse algo que fuera del orden del tercer estado o de la burguesía? De allí que, contrariamente a lo que se dice, la burguesía haya sido, en el siglo XVIII, sin duda la más reticente, la más renuente a la historia. La clase profundamente histórica fue la aristocracia. También lo fue la monarquía, lo mismo que los parlamentarios. Pero la burguesía siguió siendo, durante mucho tiempo, antihistoricista o antihistoriadora, si lo prefieren.

Este carácter antihistoriador de la burguesía se manifiesta de dos maneras. En principio, durante toda la primera parte del siglo XVIII, la burguesía tuvo una actitud más bien favorable al despotismo ilustrado, es decir, a cierta forma de moderación del poder monárquico, que no se apoyaría pese a ello en la historia sino en una limitación debida al saber, a la filosofía, a la técnica, a la administración, etcétera. Y después, en la segunda parte del siglo XVIII, y sobre todo antes de la Revolución, la burguesía intentó escapar al historicismo ambiente mediante la exigencia de una constitución, que no fuera justamente una reconstitución pero sí fuera, en esencia, si no antihistórica, al menos ahistórica. De allí, como comprenderán, el recurso al derecho natural, el recurso a algo como el contrato social. El rousseaunianismo de la burguesía a fines del siglo XVIII, antes y al principio de la Revolución, era, exactamente, una respuesta al historicismo de los otros sujetos políticos que se batían en el campo de la teoría y el análisis del poder. Ser rousseauniano, apelar precisamente al salvaje, apelar al contrato, era escapar a todo ese paisaje que estaba definido por el bárbaro, su historia y sus relaciones con la civilización.

Desde luego, ese antihistoricismo de la burguesía no se mantuvo sin cambios; no impidió toda una nueva articulación de la historia. En el momento de la convocatoria de los Estados Generales, pueden ver que los libros de reclamos *[Cahiers de doléance]* están llenos de referencias históricas, pero las principales son, por supuesto, de la nobleza misma. Y

simplemente para responder a la multiplicidad de esas referencias a los capitularios, al edicto de Pistes,[22] a las prácticas merovingias o carolingias, la burguesía, a su turno, reactivó toda una serie de saberes históricos, en cierto modo a título de réplica polémica a la multiplicidad de las referencias históricas que encontramos en los libros de reclamos de la nobleza. Y después hay una segunda reactivación histórica que es, sin duda, más importante y más interesante. Se trata de la reactivación, en la Revolución misma, de cierta cantidad de momentos o formas históricas que funcionaron, si ustedes quieren, como fastos de la historia, cuyo retorno en el vocabulario, las instituciones, los signos, las manifestaciones, las fiestas, etcétera permitía dar una figura visible a una Revolución comprendida como ciclo y como retorno.

Así, en la Revolución tuvimos la reactivación de dos grandes formas históricas, a partir, en cierto modo, de ese rousseaunianismo jurídico que durante mucho tiempo había sido el hilo conductor. Por una parte, reactivación de Roma, reactivación, mejor, de la ciudad romana, es decir, tanto de la Roma arcaica, republicana y virtuosa, como de la ciudad galorromana, con sus libertades y su prosperidad: de allí, la fiesta romana, como ritualización política de esa forma histórica que procedía, en concepto de constitución en cierto modo fundamental, de las libertades. Otra figura reactivada es la de Carlomagno, del que ustedes vieron el papel que le atribuía Mably, y a quien se toma como confluencia entre las libertades francas y las libertades galorromanas: Carlomagno, el hombre que convocaba al pueblo al Campo de Marte; Carlomagno, soberano guerrero pero, al mismo tiempo, protector del comercio y de las ciudades; Carlomagno, rey germánico y emperador romano. Hubo todo un sueño carolingio que se desarrolló desde el comienzo de la Revolución, que la atravesó y del que se habla mucho menos que de la fiesta romana. El Campo de Marte, la fiesta del 14 de julio de 1790, es una fiesta carolingia; se realiza precisamente en el Campo de Marte, y lo que permitía reconstituir o reactivar, hasta cierto punto, era, sin duda, una relación determinada del pueblo así reunido con su soberano, esa relación de modalidad carolingia. En todo caso, lo que está presente en la fiesta de julio de 1790 es esa especie de vocabulario histórico implícito. Y la mejor prueba, por otra parte, es que en el club de los jacobinos, en junio de 1790, al-

[22] En un concilio realizado en Pistes (o Pitres) en 864 y cuyas resoluciones llevan el nombre de Edicto de Pistes, bajo la influencia del arzobispo Hincmaro, los participantes se ocuparon de la organización del sistema monetario, se ordenó la demolición de los castillos construidos por los señores y se otorgó a varias ciudades el derecho a acuñar moneda. La asamblea también instruyó el proceso de Pepino II, rey de Aquitania, a quien se declaró desposeído de sus Estados.

gunas semanas antes de la fiesta, alguien había pedido que, en su transcurso, Luis XVI fuera despojado de su título de rey, que se reemplazara ese título por el de emperador y que a su paso no se gritara "¡viva el rey!" sino "¡Luis emperador!", puesto que quien lo es *imperat sed non regit,* comanda pero no gobierna, es emperador y no rey. Sería preciso, decía ese proyecto,[23] que Luis XVI saliera del Campo de Marte con la corona imperial sobre la cabeza. Resulta claro que en el punto de confluencia de ese sueño carolingio (un poco desconocido) y el sueño romano vamos a encontrar, desde luego, el imperio napoleónico.

Otra forma de reactivación histórica interior a la Revolución: la abominación del feudalismo, de lo que Antraigues, noble unido a la burguesía, llamaba "la plaga más espantosa con que el cielo, en su ira, pudo afectar a una nación libre".[24] Pues bien, esta abominación del feudalismo asume varias formas. En primer lugar, la inversión lisa y llana de la tesis de Boulainvilliers, la tesis de la invasión. Y encontramos, así, textos como éste, del abad Proyart: "Señores francos, somos mil contra uno: hemos sido demasiado tiempo vuestros vasallos, sed ahora vosotros los nuestros; nos agradaría recuperar el patrimonio de nuestros padres".[25] El abad Proyart quería que el tercer estado dijese esto a la nobleza. Y Sieyès, en su famoso texto, al que volveré la vez que viene, decía: "¿Por qué no despachar a los bosques de la Franconia a todas esas familias que conservan la loca pretensión de tener su origen en la raza de los conquistadores y ser herederos de los derechos de conquista?".[26] En 1795 o 1796, ya no me acuerdo, Boulay de la Meurthe decía lo siguiente, tras los grandes movimientos de la emigración: "Los emigrados representan los vestigios de una conquista de la que la nación francesa se liberó poco a poco".[27]

Como ven, aquí se formó algo que sería igualmente importante a principios del siglo XIX, es decir, la reinterpretación de la Revolución

---

[23] Se trata de una moción presentada en la sesión del 17 de junio de 1790 (cf. F.-A. Aulard, *La Société des Jacobins,* París, 1889-1897, tomo I, p. 153).

[24] E. L. H. L. comte d'Antraigues, *Mémoire sur la constitution des États provinciaux,* impreso en Vivarois, 1788, p. 61.

[25] L.-B. Proyart, *Vie du Dauphin père de Louis XV,* París/Lyon, 1782, vol. I, pp. 357-358. Citado en A. Devyver, *Le Sang épuré...,* ob. cit., p. 370.

[26] E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?,* ob. cit., cap. II, pp. 10-11. En el texto, la frase comienza así: "¿Por qué no despachará [el tercer estado]".

[27] Cf. A.-J. Boulay de la Meurthe, *Rapport présenté le 25 Vendémiaire an VI au Conseil des Cinq-Cents sur les mesures d'ostracisme, d'exil, d'expulsion les plus convenables aux principes de justice et de liberté, et les plus propres à consolider la république.* Citado en A. Devyver, *Le Sang épuré...,* ob. cit., p. 415.

Francesa y de las luchas políticas y sociales que la atravesaron en términos de historia de las razas. También es indudable que hay que reubicar, del lado de esta abominación del feudalismo, la valoración ambigua del gótico que vemos aparecer en las famosas novelas medievales de la época de la Revolución: esas novelas góticas que son, a la vez, novelas de terror, espanto y misterio, pero igualmente novelas políticas, porque siempre se trata de relatos de abusos de poder, de exacciones; es la fábula de soberanos injustos, de señores despiadados y sanguinarios, de sacerdotes arrogantes, etcétera. La novela gótica es una novela de ciencia y de política ficción: política ficción en la medida en que se trata de novelas esencialmente centradas en el abuso de poder, y de ciencia ficción en la medida en que, en el plano de lo imaginario, hay una reactivación de todo un saber sobre el feudalismo, de todo un saber sobre el gótico que tiene, en el fondo, un siglo de antigüedad. No fueron ni la literatura ni la imaginación las que, a fines del siglo XVIII, introdujeron como una novedad o como una renovación absoluta los temas del gótico y del feudalismo. De hecho, éstos se inscribieron en el orden de lo imaginario en la medida misma en que ese gótico y ese feudalismo habían sido la apuesta de una lucha hoy secular en el nivel del saber y de las formas de poder. Mucho antes de la primera novela gótica, casi un siglo antes, había disputas en torno de lo que eran, histórica y políticamente, los señores, sus feudos, sus poderes, sus formas de dominación. Todo el siglo XVIII estuvo atravesado, en el plano del derecho, la historia y la política, por el problema de lo feudal. Y recién en el momento de la Revolución —por lo tanto, un siglo después de ese enorme trabajo en el nivel del saber y la política— se produjo, finalmente, una reasunción imaginaria, en esas novelas de ciencia y política ficción. En ese ámbito se introdujo, por dicha razón, la novela gótica; pero es preciso reubicar todo esto en la historia del saber y las tácticas políticas que éste permite. Pues bien, la vez que viene les hablaré, entonces, de la historia como recuperación de la Revolución.

Clase del 10 de marzo de 1976

Reelaboración política de la idea de nación en la Revolución: Sieyès — Consecuencias teóricas y efectos sobre el discurso histórico — Las dos grillas de inteligibilidad de la nueva historia: dominación y totalización — Montlosier y Augustin Thierry — Nacimiento de la dialéctica.

CREO QUE en el siglo XVIII, el que había hecho de la guerra el analizador principal y poco menos que exclusivo de las relaciones políticas era, en esencia y casi únicamente, el discurso de la historia; el discurso de la historia, entonces, y no el discurso del derecho ni tampoco el de la teoría política (con sus contratos, sus salvajes, sus hombres de las praderas o los bosques, sus estados de naturaleza, la lucha de todos contra todos, etcétera); no éstos, sino el discurso de la historia. Ahora me gustaría mostrar cómo, de una manera un poco paradójica, este elemento de la guerra, constitutivo, incluso, de la inteligibilidad histórica en el siglo XVIII, va a ser, a partir de la Revolución, no digamos que eliminado del discurso de la historia, pero sí reducido, delimitado, colonizado, implantado, distribuido, civilizado, por decirlo de algún modo, y hasta cierto punto apaciguado. Lo que ocurre, después de todo, es que la historia (tal como la habían contado Boulainvilliers o Buat-Nançay, no importa) había puesto de manifiesto el gran peligro: el gran peligro de que quedáramos atrapados en una guerra indefinida; el gran peligro de que todas nuestras relaciones, cualesquiera fueran, fuesen siempre del orden de la dominación. Y en el discurso histórico del siglo XIX, este doble peligro, la guerra indefinida como fondo de la historia y la relación de dominación como elemento de principio de la política, va a ser reducido, distribuido en peligros regionales y episodios transitorios, retranscripto en crisis y violencias. Pero más aun, creo que lo que va a suceder, de manera más esencial, es que ese peligro estará destinado a una especie de apaciguamiento final, no en el sentido del equilibrio bueno y verdadero que habían buscado los historiadores del siglo XVIII sino en el sentido de reconciliación.

No creo que esa inversión del problema de la guerra en el discurso de la historia sea el efecto del transplante o, en cierto modo, del control asumido por una filosofía dialéctica sobre la historia. Me parece que hubo algo así como una dialectización interna, una autodialectización del discurso histórico que corresponde, desde luego, a su aburguesamiento. Y el problema consistiría en saber cómo, a partir de ese desplazamiento (para no hablar de destitución) del papel de la guerra en el discurso histórico, va a reaparecer la relación de guerra así dominada dentro del discurso histórico, pero con un papel negativo, en cierto modo exterior: un papel que ya no es constitutivo de la historia sino protector y conservador de la sociedad; la guerra, ya no como condición de existencia de la sociedad y las relaciones políticas sino de su supervivencia en sus relaciones políticas. En ese momento surgirá la idea de una guerra interna como defensa de la sociedad contra los peligros que nacen en su propio cuerpo y de su propio cuerpo; es, si me permiten decirlo así, el gran trastocamiento de lo histórico a lo biológico, de lo constituyente a lo médico en el pensamiento de la guerra social.

Hoy, entonces, voy a tratar de describir ese movimiento de autodialectización y, por consiguiente, de aburguesamiento de la historia, del discurso histórico. La vez pasada intenté mostrarles cómo y por qué, en el campo histórico político que se había constituido en el siglo XVIII, la burguesía, cuya posición era, en definitiva, la más difícil, se veía ante los mayores inconvenientes para valerse del discurso de la historia como arma en el combate político. Ahora me gustaría mostrarles cómo se produjo el desbloqueo, cosa que no ocurrió en absoluto en el momento en que la burguesía se dio o reconoció en cierto modo una historia, sino a partir de algo muy particular que fue la reelaboración, no histórica sino política, de la famosa idea de *nación* de la que la aristocracia había hecho el sujeto y el objeto de la historia en el siglo XVIII. A causa de ese papel, es decir, de la reelaboración política de la nación, de la idea de nación, se produjo una transformación que hizo posible un nuevo tipo de discurso histórico. Y, si no exactamente como punto de partida, sí tomaré como ejemplo de esa transformación, desde luego, el famoso texto de Sieyès sobre el tercer estado, texto que, como ustedes saben, plantea las tres cuestiones: "¿Qué es el Tercer Estado? Todo. ¿Qué fue hasta el presente en el orden político? Nada. ¿Qué pide ser? Algo".[1] Texto a la vez famoso y manoseado pero que, me parece, cuando se lo examina con un poco más de detenimiento, es portador de cierta cantidad de transformaciones esenciales.

[1] E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?,* ob. cit., p. 1.

Con respecto a la nación (vuelvo a cosas ya dichas para resumirlas), ustedes saben que, en términos generales, la tesis de la monarquía absoluta era que no existía o, al menos, que si existía, sólo podía hacerlo en la medida en que encontrara su condición de posibilidad y su unidad sustancial en la persona del rey. No hay nación por el mero hecho de que haya un grupo, una multitud, una multiplicidad de individuos que habitan una tierra, tienen el mismo idioma, las mismas costumbres, las mismas leyes. No es eso lo que hace la nación. Lo que hace la nación es la existencia de individuos que, unos junto a otros, no son nada más que individuos, no forman ni siquiera un conjunto pero todos los cuales tienen, individualmente, cierta relación, a la vez jurídica y física, con la persona real, viviente y corpórea del rey. El cuerpo del rey, en su relación físico jurídica con cada uno de sus súbditos, es lo que forma el cuerpo de la nación. Un jurista de fines del siglo XVII decía lo siguiente: "cada particular no representa más que un solo individuo para el rey".* La nación no forma un cuerpo. Está en su totalidad en la persona del rey. Y de esta nación —simple efecto jurídico, en cierto modo, del cuerpo del rey, que sólo tenía su realidad en la realidad única e individual del rey—, la reacción nobiliaria había extraído una multiplicidad de *naciones* (en todo caso, al menos dos) y, a partir de ahí, había establecido relaciones de guerra y dominación entre ellas; había colocado al rey del lado de los instrumentos de guerra y dominación de una nación sobre la otra. No es el rey quien constituye la nación; una nación se da un rey para luchar, precisamente, contra las otras naciones. Y esta historia, escrita por la reacción nobiliaria, había hecho de esas relaciones la trama de la inteligibilidad histórica.

Con Sieyès vamos a tener una definición totalmente distinta o, mejor, una definición desdoblada de la nación. Por una parte, un estado jurídico. Sieyès dice que para que haya una nación hacen falta dos cosas: una ley común y una legislatura.[2] Esto en lo que se refiere al estado jurídico. Esta primera definición de la nación (o, más bien, de un primer conjunto de condiciones necesarias para que la nación exista) exige, por lo tanto, para que pueda hablarse de ella, mucho menos de lo que exigía la definición de la monarquía absoluta. Vale decir que, para que haya nación, no es necesario que haya un rey. Ni siquiera es necesario que haya un gobierno. Aun antes de la formación de cualquier gobierno, antes del nacimiento del soberano, antes de la delegación del poder, la nación existe, con tal de

---

* Manuscrito, antes de "cada particular": "El rey representa la nación entera y". El pasaje se da como citado en P. E. Lemontey, *Œuvres,* París, 1829, tomo V, p. 15.

[2] "Una ley común y una representación común: eso es lo que hace una Nación" (ibíd., p. 12).

que una instancia habilitada por ella para elaborar las leyes, y que es precisamente la legislatura, le haya propuesto una ley común. Por tanto, la nación es mucho menos de lo que demandaba la definición de la monarquía absoluta. Pero, por otro lado, es mucho más de lo que exigía la definición de la reacción nobiliaria. Para ésta, para la historia tal como la escribía Boulainvilliers, era suficiente, para que hubiera una nación, que hubiese hombres agrupados por cierto interés y que existiese entre ellos cierta cantidad de cosas comunes, como las costumbres, los hábitos y, eventualmente, una lengua.

Para que haya una nación, según Sieyès, es preciso, entonces, que haya leyes explícitas e instancias que las formulen. El par ley/legislatura es la condición formal para que haya nación. Pero éste no es más que el primer nivel de la definición. Para que una nación subsista, para que su ley se aplique, para que su legislatura sea reconocida (y esto no sólo en el exterior, por otras naciones, sino en el propio interior), para que subsista y prospere como condición ya no formal de su existencia jurídica sino como condición histórica de su existencia *en* la historia, hacen falta otras cosas, otras condiciones. Y Sieyès se detiene en ellas. Se trata, en cierto modo, de las condiciones sustanciales de la nación, y Sieyès considera que se dividen en dos grupos. Ante todo, lo que llama "los trabajos", vale decir: en primer lugar, la agricultura; en segundo lugar, el artesanado y la industria; en tercer lugar, el comercio y en cuarto lugar, las artes liberales. Pero, además de esos *trabajos,* tiene que haber lo que denomina "las funciones": el ejército, la justicia, la Iglesia y la administración.[3] *Trabajos* y *funciones:* nosotros diríamos más probablemente, sin duda, *funciones* y *aparatos* para designar esos dos conjuntos de requisitos históricos de la nación. Pero lo importante es, precisamente, que sea en el nivel de funciones y aparatos donde se definen las condiciones de la existencia histórica de la nación. Ahora bien, al hacer esto, al agregar a esas condiciones jurídico formales de la nación unas condiciones histórico funcionales, creo que Sieyès invierte (y es lo primero que puede señalarse) la dirección de todos los análisis que se habían hecho hasta entonces, ya fuera en el sentido de la tesis monárquica o en una dirección de tipo rousseauniano.

En efecto, mientras había imperado la definición jurídica de la nación, ¿qué eran, en el fondo, esos elementos que Sieyès destaca como condición sustancial de la nación: la agricultura, el comercio, la industria, etcétera? No eran la condición para que la nación existiera; eran, al con-

[3] "¿Qué hace falta para que una Nación subsista y prospere? Trabajos *particulares y* funciones *públicas"* (P. E. Lemontey, ob. cit., p. 2; cf. cap. I, pp. 2-9).

trario, el efecto de su existencia. Los hombres se daban una ley, un Estado o un gobierno precisamente cuando, distribuidos individualmente sobre la superficie de la tierra, en el límite de los bosques o en las praderas, querían desarrollar su agricultura, tener un comercio, poder entablar entre ellos relaciones de tipo económico. Vale decir que todas esas funciones no eran, en realidad, sino del orden de la consecuencia o, en todo caso, de la finalidad, con respecto a la constitución jurídica de la nación; y sólo podían desplegarse cuando la organización jurídica de la nación era un hecho adquirido. En cuanto a los aparatos —como el ejército, la justicia, la administración, etcétera—, tampoco eran la condición para que existiera la nación; si no los efectos, eran, al menos, sus instrumentos y su garantía. Recién una vez constituida la nación podía plantearse la formación de algo como un ejército o una justicia.

Ahora bien, como pueden advertir, Sieyès invierte el análisis. Sitúa esos trabajos y funciones, o esas funciones y aparatos, antes de la nación; si no históricamente, sí al menos en el orden de las condiciones de existencia. Una nación no puede existir como tal, no puede ingresar *y* mantenerse en la historia, si no es capaz de tener un comercio, una agricultura, un artesanado; si no tiene individuos susceptibles de formar un ejército, una magistratura, una iglesia, una administración. Esto quiere decir que un grupo de individuos siempre puede reunirse, siempre puede darse leyes y una legislatura; puede darse una constitución. Pero si no tiene las capacidades de hacer el comercio, el artesanado, la agricultura, de formar un ejército, una magistratura, etcétera, nunca será, históricamente, una nación. Acaso lo sea jurídicamente, pero jamás históricamente. El contrato, la ley y el consenso nunca pueden ser realmente creadores de una nación. Pero, a la inversa, puede suceder, perfectamente, que un grupo de individuos tenga los medios, la capacidad histórica de constituir sus trabajos, ejercer sus funciones y que, pese a ello, jamás haya recibido una ley común y una legislación. Esa gente estará, en cierto modo, en posesión de los elementos sustanciales y funcionales de la nación, pero no de sus elementos formales. Serán capaces de nación; no serán una nación.

Ahora bien, a partir de ahí se puede analizar —y Sieyès lo hace— qué pasa en Francia, a su entender, a fines del siglo XVIII. En efecto, hay una agricultura, un comercio, un artesanado, artes liberales. ¿Quién atiende las diferentes funciones? El tercer estado, y sólo él. ¿Quién hace funcionar el ejército, la Iglesia, la administración, la justicia? Desde luego, en ciertos lugares importantes encontramos gente que pertenece a la aristocracia, pero en lo que se refiere al noventa por ciento de esos aparatos, es el tercer estado el que asegura su funcionamiento. En cambio, ese tercer estado, que, efectivamente, asume en sí mismo las condiciones sustanciales de la nación, no ha recibido su estatuto formal. En Francia

no hay leyes comunes sino una serie de leyes, algunas de las cuales se aplican a la nobleza, otras al tercer estado, otras al clero, etcétera. No hay leyes comunes. Tampoco legislatura, porque las leyes o las ordenanzas son establecidas por un sistema que Sieyès llama "áulico",[4] el sistema de la corte, es decir, de la arbitrariedad real.

Creo que de este análisis puede extraerse una cierta cantidad de consecuencias. Unas, por supuesto, son de orden inmediatamente político. Y son inmediatamente políticas en este aspecto: como vemos, Francia no es una nación porque carece de las condiciones formales, jurídicas, de la nación: leyes comunes, legislatura. Y sin embargo hay en Francia *una* nación, es decir, un grupo de individuos con la capacidad de velar por la existencia sustancial e histórica de la nación. Esas personas son portadoras de las condiciones históricas de existencia de una nación y de la nación. De allí, la fórmula central del texto de Sieyès, que sólo puede comprenderse, precisamente, en una relación polémica, explícitamente polémica, con las tesis de Boulainvilliers, Buat-Nançay, etcétera, y que es ésta: "El Tercer Estado es una nación completa".[5] La fórmula quiere decir lo siguiente: el concepto de nación, que la aristocracia había querido reservar a un grupo de individuos que no tenían en propiedad más que algo así como unas costumbres y un *status* comunes, no es suficiente para abarcar lo que es la realidad histórica de la nación. Pero, por otro lado, el conjunto estatal constituido por el reino de Francia no es realmente una nación, en la medida en que no engloba exactamente las funciones históricas que son necesarias y suficientes para constituirla. ¿Dónde se encontrará, por consiguiente, el núcleo histórico de una nación, que será *la* nación? En el tercer estado, y sólo en el tercer estado. Éste es por sí solo condición histórica de la existencia de una nación, pero de una nación que, como ven, debería coincidir, por derecho, con el Estado. El tercer estado es una nación completa. Lo que constituye la nación está en él. O bien, si se quiere traducir de otra manera esas proposiciones: "Todo lo que es nacional es nuestro", dice el tercer estado, "y todo lo que es nuestro es nación".[6]

Esta formulación política, de la que Sieyès no es ni el inventor ni el único que la plantea, va a ser, desde luego, la matriz de todo un discurso político que, como bien saben, aún no está agotado. La matriz de ese discurso político exhibe, creo, dos caracteres. En primer lugar, cierta

---

[4] Cf. P. E. Lemontey, ob. cit., cap. II, p. 17.

[5] Cf. ibíd. cap. I, p. 2.

[6] "El Tercero abarca todo lo que pertenece a la nación; y lo que no es el Tercero no puede considerarse como componente de la nación. ¿Qué es el Tercer Estado? Todo" (ibíd., p. 9).

relación novedosa de la particularidad con la universalidad, cierta relación que es exactamente la inversa de la que había caracterizado el discurso de la reacción nobiliaria. En el fondo, ¿qué hacía la reacción nobiliaria? Extraía del cuerpo social, constituido por el rey y sus súbditos, y de la unidad monárquica, cierto derecho singular, sellado por la sangre, afirmado en la victoria: el derecho singular de los nobles. Y pretendía, cualquiera fuera la constitución del cuerpo social que la rodeaba, conservar para la nobleza el absoluto y singular privilegio de ese derecho; por lo tanto, extraer, de la totalidad del cuerpo social, ese derecho particular y hacerlo funcionar en su singularidad. Aquí va a tratarse de algo completamente distinto. Será cuestión de decir, al contrario (y es lo que va a decir el tercer estado): "No somos más que una nación entre otros individuos. Pero la nación que constituimos es la única que puede constituir efectivamente la nación. Tal vez no seamos por nuestra exclusiva cuenta la totalidad del cuerpo social, pero somos capaces de contener la función totalizadora del Estado. Somos susceptibles de universalidad estatal". Y entonces, segundo carácter de ese discurso, vamos a tener una inversión del eje temporal de la reivindicación. En lo sucesivo, ésta no va a expresarse en nombre de un derecho pasado, establecido por un consenso, por una victoria o por una invasión. La reivindicación va a poder expresarse en una virtualidad, un porvenir, un porvenir que es inminente, que ya está presente en el presente, porque se trata de cierta función de universalidad estatal, ya asegurada por *una* nación en el cuerpo social, una nación que, en nombre de esto, demanda que su *status* de nación única se reconozca efectivamente, y en la forma jurídica del Estado.

Todo esto, si ustedes quieren, en lo que se refiere a las consecuencias políticas de ese tipo de análisis y de discurso. También habrá consecuencias teóricas, que son éstas. Como podrán ver, lo que define en esas condiciones una nación no es su arcaísmo, su ancestralidad, su relación con el pasado; es su relación con algo distinto, con el Estado. Lo cual quiere decir varias cosas. En primer lugar, que la nación no se distingue esencialmente con respecto a otras naciones. Lo que caracterizará a *la* nación no es una relación horizontal con otros grupos (que serían otras naciones, naciones rivales, opuestas o yuxtapuestas) sino, al contrario, una relación vertical, que va desde ese cuerpo de individuos, susceptibles de constituir un Estado, hasta la existencia efectiva del Estado mismo. La nación va a caracterizarse y situarse a lo largo de ese eje vertical nación/Estado o virtualidad estatal/realización estatal. Esto quiere decir, también, que lo que constituye la fuerza de una nación no es tanto su vigor físico, sus aptitudes militares, en cierto modo su intensidad bárbara, que los historiadores nobiliarios de principios del siglo XVIII habían querido describir. Lo que constituye hoy la fuerza de una nación es algo

que tiene que ver con unas capacidades, unas virtualidades que se ajustan a la figura del Estado; una nación será fuerte, tanto más fuerte, cuanto más capacidades estatales tenga ante sí. Lo cual significa, igualmente, que lo característico de una nación no es tanto la dominación de las otras. Lo esencial de su función y su papel histórico no consistirá en ejercer sobre las otras una relación de dominación; será algo distinto: administrarse a sí misma, gestionar, gobernar, asegurar en sí la constitución y el funcionamiento de la figura y el poder estatales. No dominación, sino estatización. Por tanto, la nación ya no es, en esencia, un interlocutor en unas relaciones bárbaras y belicosas de dominación. La nación es el núcleo activo, constitutivo del Estado. Es el Estado al menos en línea de puntos, el Estado en la medida en que está naciendo, formándose y encontrando sus condiciones históricas de existencia en un grupo de individuos.

Ésas son, para señalarlas de algún modo, las consecuencias teóricas en el nivel de lo que se entiende por nación. Veamos ahora las consecuencias para el discurso histórico. Lo que vamos a tener es un discurso histórico que reintroduce y hasta cierto punto reubica en su centro el problema del Estado. Y, en este aspecto, será un discurso histórico que en cierta medida se aproximará al discurso histórico tal como existía en el siglo XVII, sobre el que traté de mostrarles que era, en esencia, cierta forma de que el Estado emitiera un discurso sobre sí mismo. Un discurso que tenía funciones justificativas, litúrgicas: el Estado que contaba su propio pasado, es decir, que establecía su propia legitimidad y se fortalecía, en cierto modo, en el nivel de sus derechos fundamentales. Así era el discurso de la historia aún en el siglo XVII. Contra él lanzó su brulote la reacción nobiliaria, y ese otro tipo de discurso histórico en el cual la nación era, precisamente, el medio por el cual se podía descomponer la unidad estatal y mostrar que, bajo la apariencia formal del Estado, existían otras fuerzas que, justamente, no eran las del Estado sino las de un grupo particular, que tenía su historia particular, su relación con el pasado, sus victorias, su sangre, sus relaciones de dominación, etcétera.

Ahora vamos a tener un discurso de la historia que se aproxima al Estado y que ya no será antiestatal en sus funciones esenciales. En esta nueva historia, empero, no se tratará de que el Estado emita un discurso que sea el suyo propio y el de su justificación. El interés estará centrado en hacer la historia de las relaciones que se traman indefinidamente entre la nación y el Estado, entre las virtualidades estatales de la nación y la totalidad efectiva del Estado. Lo cual permite escribir una historia que, desde luego, no quedará atrapada en el círculo de la revolución y la reconstitución, del retorno revolucionado al orden primitivo de las cosas, como sucedía en el siglo XVII. Ahora, en cambio, habrá o podrá haber una historia de tipo rectilíneo, en que el momento decisivo será el paso de

lo virtual a lo real, el paso de la totalidad nacional a la universalidad del Estado, una historia, por consiguiente, que se polarizará, a la vez, en el presente y el Estado; una historia que culmina en esa inminencia del Estado, de la figura total, completa y plena del Estado en el presente. Y esto también va a permitir —segundo aspecto— escribir una historia en que la relación de las fuerzas que se ponen en juego no será una relación de tipo belicoso sino enteramente civil, por decirlo así.

Desde luego, en el análisis de Boulainvilliers traté de mostrarles que el enfrentamiento de las naciones en un mismo cuerpo social se producía por intermedio de instituciones (de la economía, la educación, la lengua, el saber, etcétera). Pero esta utilización de las instituciones civiles no se presentaba sino a título de instrumento para una guerra que, en lo fundamental, seguía siendo una guerra; no eran sino los instrumentos de una dominación que siempre era de tipo bélico, del tipo de la invasión, etcétera. Ahora, al contrario, vamos a tener una historia en que la guerra —la guerra por la dominación— será reemplazada por una lucha que, en cierto modo, es de otra sustancia: no un enfrentamiento armado, sino un esfuerzo, una rivalidad, una tensión hacia la universalidad del Estado. Éste y su universalidad van a ser, a la vez, la apuesta y el campo de batalla de la lucha; lucha que, por consiguiente, en la medida misma en que no tenga por fin y por expresión la dominación sino por objeto y espacio el Estado, será esencialmente civil. Se desarrollará, en esencia, a través de y encauzada hacia la economía, las instituciones, la producción, la administración. Vamos a tener una lucha civil, con respecto a la cual la lucha militar, la lucha sangrienta, no puede ser más que un momento excepcional o una crisis o un episodio. Lejos de ser el fondo mismo de todos los enfrentamientos y las luchas, la guerra civil no será, de hecho, más que un episodio, una fase de crisis de una lucha que ahora no habrá que considerar en términos de guerra o dominación, en términos militares, sino en términos civiles.

Y me parece que es ahí donde se plantea una de las cuestiones fundamentales de la historia y la política, no sólo del siglo XIX, sino también del siglo XX. ¿Cómo se puede comprender una lucha en términos propiamente civiles? Lo que llamamos lucha, la lucha económica, la lucha política, la lucha por el Estado, ¿puede analizarse efectivamente en términos no bélicos, en términos verdaderamente económicos y políticos? ¿O bien hay que encontrar, por detrás, algo que será, justamente, el fondo indefinido de la guerra y la dominación que los historiadores del siglo XVIII habían tratado de identificar? En todo caso, a partir del siglo XIX y de la redefinición de la idea de nación, tendremos una historia que, en contra de lo que se hacía en el siglo XVIII, va a buscar el fondo civil de la lucha en el espacio del Estado que debe sustituir el fondo bélico,

sangriento, de la guerra que habían identificado los historiadores del siglo XVIII.

Esto en lo que concierne a las condiciones de posibilidad de ese nuevo discurso histórico. Concretamente, ¿qué forma va a adoptar esa nueva historia? Creo que, si se pretende plantearla de una manera global, puede decirse que va a caracterizarse por el juego, el ajuste de dos grillas de inteligibilidad que se yuxtaponen, se entrecruzan hasta cierto punto y se corrigen una a otra. La primera es la grilla de inteligibilidad que se había constituido y utilizado en el siglo XVIII. Vale decir que, en la historia tal como la escribirán Guizot, Augustin Thierry, Thiers y también Michelet, se va a plantear, al principio, una relación de fuerza, una relación de lucha, y esto en la forma misma que ya se le reconocía en el siglo XVIII: es decir, la guerra, la batalla, la invasión, la conquista. Los historiadores, digamos, de tipo aristocrático como Montlosier[7] (pero también Augustin Thierry y Guizot) presentan siempre esta lucha como matriz, si ustedes quieren, de una historia. A. Thierry, por ejemplo, dice: "Creemos ser una nación y somos dos naciones en la misma tierra, dos naciones enemigas en sus recuerdos, inconciliables en sus proyectos: antaño, una conquistó a la otra". Y desde luego, algunos de los amos se pasaron al bando de los vencidos, pero el resto, es decir, los que siguieron siendo amos, el resto, "tan extraño a nuestros afectos y nuestras costumbres como si se hubiera instalado ayer entre nosotros, tan sordo a nuestras palabras de libertad y de paz como si nuestra lengua le fuera desconocida, como la lengua de nuestros abuelos lo era para la suya, el resto sigue su camino sin ocuparse del nuestro".[8] Y Guizot también dice: "desde hacía más de trece siglos, Francia contenía dos pueblos, un pueblo vencedor y un pueblo vencido".[9] De modo que, aun en ese momento, tenemos el mismo punto de partida, la misma grilla de inteligibilidad que en el siglo XVIII.

Pero a esta primera grilla se agrega otra, que completa e invierte a la vez la dualidad originaria. Es una grilla que, en lugar de funcionar a partir de un punto de origen, que sería la primera guerra, la primera invasión, la primera dualidad nacional, funciona, al contrario, regresivamente desde el presente. Esta segunda grilla es, precisamente, la que la reelaboración de la idea de nación hizo posible. El momento fundamental ya no es el origen, el punto de partida de la inteligibilidad, no es el elemento arcaico;

---

[7] F. de Reynaud, conde de Montlosier, *De la monarchie française depuis son établissement jusqu'à nos jours,* Paris, 1814, vol. I-Ill.

[8] A. Thierry, "Sur l'antipathie de race qui divise la nation française", *Le Censeur européen*, 2 de abril de 1820, recogido en *Dix ans d'études historiques,* París, 1835, p. 292.

[9] Cf. F. Guizot, *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel,* París, 1820, p. 1.

es, al contrario, el presente. Y aquí tenemos, a mi entender, un fenómeno importante, que es la inversión del valor del presente en el discurso histórico y político. En el fondo, en la historia y el campo histórico político del siglo XVIII, el presente era siempre el momento negativo, era siempre el vacío, la calma aparente, el olvido. El presente era el momento en que, a través de una multitud de desplazamientos, traiciones y modificaciones de las relaciones de fuerza, el estado primitivo de guerra se había enturbiado, en cierta forma, y no sólo era irreconocible, sino que había sido profundamente olvidado por los mismos que, sin embargo, habrían obtenido beneficios con su utilización. La ignorancia de los nobles, su distracción, su pereza, su avidez, todo eso había hecho que olvidaran la relación de fuerza fundamental que definía su vinculación con los otros habitantes de sus tierras. Además, el discurso de los clérigos, los juristas y los administradores del poder real había encubierto esa relación de fuerza inicial, de modo que, para la historia del siglo XVIII, el presente siempre era el momento del profundo olvido. De allí, la necesidad de salir de él mediante un despertar violento y repentino, que debía pasar, en primer lugar y ante todo, por la gran reactivación del momento primitivo en el orden del saber. Despertar de la conciencia, a partir de ese punto de olvido extremo que era el presente.

Ahora, al contrario, en la grilla de inteligibilidad de la historia, a partir del momento en que la historia se polariza en la relación nación/Estado, virtualidad/actualidad, totalidad funcional de la nación/universalidad real del Estado, se advierte con claridad que el presente va a ser el momento más pleno, el momento de la mayor intensidad, el momento solemne en que se produce la entrada de lo universal en lo real. Ese punto de contacto de lo universal y lo real en un presente (un presente que acaba de pasar y que va a pasar), en la inminencia del presente, es lo que va a darle, a la vez, su valor y su intensidad, y lo que va a constituirlo como principio de inteligibilidad. El presente ya no es el momento del olvido. Al contrario, es el momento en que va a resplandecer la verdad, en que lo oscuro o lo virtual van a revelarse a plena luz. Lo cual hace que el presente se convierta, a la vez, en revelador y analizador del pasado.

Yo creo que la historia, tal como la vemos funcionar en el siglo XIX, o al menos en la primera mitad del siglo, utiliza las dos grillas de inteligibilidad: la que se despliega a partir de la guerra inicial, que va a atravesar todos los procesos históricos y los animará en todos sus desarrollos, y otra grilla que va a remontarse desde la actualidad del presente, la realización totalizadora del Estado, hacia el pasado, para reconstruir su génesis. De hecho, ninguna de las dos grillas funciona nunca sin la otra: siempre se las utiliza casi a la par, siempre van al encuentro una de la otra, se superponen en mayor o menor medida, se entrecruzan parcialmente

en sus confines. En el fondo tenemos una historia que se escribe, por un lado, en forma de dominación —con la guerra como segundo plano— y, por el otro, en forma de totalización, con la emergencia del Estado por el lado del presente o, en todo caso, en la inminencia de lo que pasó y lo que va a pasar. Una historia que, por lo tanto, se escribe, a la vez, en términos de comienzo desgarrado y de consumación totalizadora. Y yo creo que lo que define la utilidad, la posibilidad de utilizar políticamente el discurso histórico, es, en el fondo, la manera en que se ponen en juego esas grillas, una con respecto a la otra; la manera en que se privilegiará una o la otra.

En líneas generales, el privilegio acordado a la primera grilla de inteligibilidad —la del comienzo desgarrado— va a resultar en una historia que se calificará, por decirlo así, de reaccionaria, aristocrática y derechista. El privilegio otorgado a la segunda —al momento presente de la universalidad— redundará en una historia de tipo liberal o burgués. Pero, en realidad, ni una ni otra historia, cada una con su posición táctica distintiva, podrán eximirse de utilizar, de una u otra manera, las dos grillas. Al respecto, me gustaría darles dos ejemplos: uno tomado de una historia típicamente derechista, típicamente aristocrática que, hasta cierto punto, está en línea directa con la del siglo XVIII pero que, de hecho, la desplaza considerablemente y, pese a todo, pone en funcionamiento la grilla de inteligibilidad que se despliega a partir del presente. El otro será un ejemplo inverso: es decir, el de un historiador considerado como liberal y burgués en el que se muestran en juego las dos grillas e, incluso, la que parte de la guerra, a pesar de que, en su caso, no la privilegia en absoluto.

El primer ejemplo, entonces: una historia de tipo derechista, aparentemente en la línea de la reacción nobiliaria del siglo XVIII, es la que escribió Montlosier a principios del siglo XIX. En una historia como ésta encontramos claramente, en el comienzo, un privilegio de las relaciones de dominación: a lo largo de la historia vamos a seguir hallando la relación de la dualidad nacional, la relación de dominación característica de la dualidad nacional. Y el libro, los libros de Montlosier, están sembrados de invectivas del siguiente tipo, que dirige al tercer estado: "Raza de libertos, raza de esclavos, pueblo tributario, se os otorgó la licencia de ser libres, pero a nosotros no la de ser nobles. Para nosotros todo es por derecho, para vosotros todo es por gracia. No pertenecemos a vuestra comunidad, somos un todo por nuestra propia cuenta". Y también aquí encontramos el famoso tema del que hablaba a propósito de Sieyès. En el mismo sentido, Jouffroy escribía en una revista cualquiera (ya no sé cuál) una frase como ésta: "La raza septentrional se apoderó de la Galia sin eliminar de ella a los vencidos; legó a sus sucesores las tierras de la conquista que

había que gobernar, y los hombres de la conquista que había que dirigir".[10]

La dualidad nacional es afirmada por todos estos historiadores que, en líneas generales, son emigrados que vuelven a Francia y, de algún modo, reconstituyen, en el momento de la reacción ultra, una especie de momento privilegiado de la invasión. Sin embargo, si lo consideramos con más detenimiento, el análisis de Montlosier funciona de manera muy diferente de lo que se constataba en el siglo XVIII. Montlosier habla de una relación de dominación resultante de una guerra, por supuesto, o más bien de una multiplicidad de guerras que, en el fondo, no procura situar. Y dice lo siguiente: lo esencial no es tanto lo que pasó en el momento de la invasión de los francos, porque en realidad las relaciones de dominación existían mucho antes y son mucho más numerosas. En la Galia ya había, bastante antes de la invasión romana, una relación de dominación entre una nobleza y un pueblo que era tributario como resultado de una antigua guerra. Al llegar, los romanos trajeron su guerra pero también una relación de dominación entre su aristocracia y la gente que no era sino la clientela de esos ricos, nobles o aristócratas. Y también, en ese caso, se trataba de una relación de dominación resultante de una vieja guerra. Luego llegaron los germanos con su propia relación interna de sujeción entre quienes eran guerreros libres y los demás, que sólo eran súbditos. Por lo tanto, lo que se constituyó a principios de la Edad Media, en la aurora del feudalismo, no fue, en definitiva, la superposición lisa y llana de un pueblo vencedor y un pueblo vencido, sino la mezcla de tres sistemas de dominación interna, el de los galos, el de los romanos y el de los germanos.[11] En el fondo, la nobleza feudal de la Edad Media no es más que la mezcla de esas tres aristocracias, que constituyeron una nueva aristocracia y ejercieron una relación de dominación sobre personas que también eran la mezcla de los tributarios galos, los clientes romanos y los súbditos germanos. De modo que se suscitó una relación de dominación entre algo que era una nobleza, una nación, pero que también era la

---

[10] M. Foucault alude aquí a Achille Jouffroy d'Abbans (1790-1859). Partidario de los Borbones, éste publicó en *L'Observateur* artículos favorables al derecho divino, el poder absoluto y el ultramontanismo. Luego de la caída de Carlos X, empezó a publicar un diario, *La Légitimité,* cuya difusión se prohibió en Francia. Entre otras cosas, es autor de un opúsculo, *Des idées libérales du Français* (1815); un relato de la Revolución, *Les Fastes de l'anarchie* (1820), y una obra histórica sobre la Galia, *Les Siècles de la monarchie française* (1823). La cita de Jouffroy figura en *L'Observateur des colonies, de la marine, de la politique, de la littérature et des arts,* 9ª entrega, 1820, p. 299. Cf. A. Thierry, "Sur l'antipathie de race...", art. cit.

[11] F. de Reynaud, conde de Montlosier, *De la monarchie...,* ob. cit., libro I, cap. I, p. 150.

nación en su totalidad, es decir, la nobleza feudal, y (exteriormente a esta nación, como objeto, como interlocutor de su relación de dominación) todo un pueblo de tributarios, siervos, etcétera, que no son, en realidad, la otra parte de la nación, sino que están fuera de ella. Montlosier, entonces, pone en juego un monismo en el plano de la nación, y en beneficio de la nobleza, y un dualismo en el plano de la dominación.

Ahora bien, según este análisis, ¿cuál va a ser, según Montlosier, el papel de la monarquía? Pues bien, su papel va a ser constituir, a partir de esa masa al margen de la nación —y que era el resultado, la mezcla de los súbditos germanos, los clientes romanos y los tributarios galos—, una nación, otro pueblo. Ése es el papel del poder real. La monarquía eximió de impuestos a los tributarios, otorgó derechos a las ciudades, las independizó de la nobleza; incluso, liberó a los siervos y creó en todos sus elementos algo de lo que Montlosier dice que era un nuevo pueblo, igual en derecho al antiguo, es decir, a la nobleza, y muy superior en número. El poder real, dice Montlosier, construyó una clase inmensa.[12]

En este tipo de análisis se produce, desde luego, la reactivación de todos los elementos que hemos visto utilizados en el siglo XVIII, pero con una modificación fundamental: es que, como pueden advertir, los procesos de la política, todo lo que ocurrió desde la Edad Media hasta los siglos XVII y XVIII, no consisten, para Montlosier, en la mera modificación o desplazamiento de las relaciones de fuerza entre dos interlocutores que estarían presentes desde el comienzo y que habrían quedado frente a frente desde la invasión. En realidad, lo que sucedió fue la creación, dentro de un conjunto que era uninacional y se concentraba en su totalidad en torno de la nobleza, de algo distinto: una nueva nación, un nuevo pueblo, lo que Montlosier llama una nueva clase.[2413] Fabricación, por consiguiente, de una clase, de clases, dentro del cuerpo social. Ahora bien, ¿qué va a pasar a partir de esta fabricación de una nueva clase? Pues bien, el rey se sirve de ella para arrancar a la nobleza sus privilegios económicos y políticos. ¿Qué medios emplea? También en este caso Montlosier reitera lo que dijeron sus predecesores: mentiras, traiciones, alianzas *contra natura*, etcétera. El rey utiliza también la fuerza viva de esa nueva clase; utiliza las revueltas: revueltas de las ciudades contra los señores, motines de los campesinos contra los terratenientes. Ahora bien, ¿qué hay que ver detrás de todas estas revueltas, según Montlosier? El descontento de esa nueva clase, desde luego. Pero, sobre todo, la mano

---

[12] Cf. F. de Reynaud, conde de Montlosier, *De la monarchie...,* ob. cit., libro III, cap. II, pp. 152 y ss.

[13] Cf. ídem.

del rey. Era él quien animaba todas las rebeliones, porque cada una de ellas debilitaba el poder de los nobles y, por consiguiente, fortalecía el poder de los reyes, que empujaban a aquellos a hacer concesiones. Por otra parte, en virtud de un proceso circular, cada medida real de exención aumentaba la arrogancia y la fuerza del nuevo pueblo. Cada concesión que el rey hacía a esta nueva clase entrañaba nuevas revueltas. Hay, por lo tanto, un lazo esencial, en toda la historia de Francia, entre la monarquía y la revuelta popular. Monarquía y revuelta popular van de la mano. Y la transferencia a la monarquía de todos los poderes políticos que la nobleza había poseído antaño se hace, en esencia, mediante el arma de esas rebeliones, esas revueltas concertadas, animadas o, en todo caso, alimentadas y favorecidas por el poder real.

A partir de ahí, la monarquía se arroga el poder con exclusividad, pero no puede ponerlo en funcionamiento, no puede ejercerlo si no es mediante el recurso a esa nueva clase. De modo que le confiará su justicia y su administración, con lo que ella quedará a cargo de todas las funciones del Estado. Así, el último momento del proceso no puede ser otro, desde luego, que la revuelta final: la rebelión en que la totalidad del Estado, caído en manos de la nueva clase, en manos del pueblo, escapa al poder real. Ya no quedarán frente a frente más que un rey, que en realidad no tiene otro poder que el que le dieron las revueltas populares, y una clase popular que tiene en sus manos todos los instrumentos del Estado. Último episodio, última revuelta; ¿hecha contra qué? Pues bien, contra quien olvidó que era el último aristócrata que aún tenía poder: es decir, el rey.

En el análisis de Montlosier, la Revolución Francesa aparece, entonces, como el último episodio de ese proceso de transferencia que constituyó el absolutismo real.[2514] El remate de esa constitución del poder monárquico es la Revolución. ¿La Revolución derrocó al rey? En absoluto. La Revolución culminó la obra de los reyes, expresa literalmente su verdad. La Revolución debe leerse como la consumación de la monarquía; consumación trágica, quizás, pero consumación políticamente verdadera. Y es posible que la escena del 21 de enero de 1793 haya decapitado al rey; lo decapitó, pero coronó la monarquía. La Convención es la verdad de la monarquía puesta al desnudo, y la soberanía, arrancada a la nobleza por el rey, está ahora, de una manera absolutamente necesaria, en manos de un pueblo que, dice Montlosier, resulta ser el heredero legítimo de los reyes. Montlosier, aristócrata, emigrado, feroz adversario de la más mínima tentativa de liberalización durante la Restauración, puede escribir

14 F. de Reynaud, conde de Montlosier, *De la monarchie...,* ob. cit., libro II, cap. II, p. 209.

lo siguiente: "El pueblo soberano: que no se le censure con demasiada acritud. No hace más que consumar la obra de los soberanos, sus predecesores". El pueblo es, entonces, el heredero, el heredero legítimo de los reyes; no hace sino consumar la obra de los soberanos, sus predecesores. Siguió de uno a otro extremo el camino que le trazaron los reyes, los parlamentos, los hombres de leyes y los sabios. De modo que, como verán, en Montlosier tenemos, en cierto modo como marco del propio análisis histórico, la proposición de que todo se inició en un estado de guerra y una relación de dominación. En esas reivindicaciones políticas de la época de la Restauración tenemos, sin duda, la afirmación de que la nobleza debe recuperar sus derechos, recobrar los bienes nacionalizados, reconstruir las relaciones de dominación que había ejercido antaño con respecto a todo el pueblo. Esa afirmación existe, desde luego, pero podrán ver que el discurso histórico que él sostiene es, en su núcleo, en su contenido central, un discurso histórico que hace funcionar el presente como momento pleno, momento de la concreción, momento de la totalización, momento a partir [del cual] todos los procesos históricos que anudaron las relaciones entre la aristocracia y la monarquía llegan por fin a su punto último, final, a su instante de plenitud, en el que se constituye una totalidad estatal que queda en manos de una colectividad nacional. Y en tal medida puede decirse que ese discurso —sean cuales fueren los temas políticos o los elementos de análisis que se refieren a la historia de Boulainvilliers o Buat-Nançay o están directamente transplantados de ella— funciona en realidad según otro modelo.

Para terminar, querría tomar ahora otro tipo de historia, directamente opuesta. Es la historia de Augustin Thierry, adversario explícito de Montlosier. En él, desde luego, el punto de la inteligibilidad de la historia va a ser, de manera privilegiada, el presente. Thierry utilizará, explícitamente, la segunda grilla, la que parte del presente, del presente pleno, para revelar los elementos y los procesos del pasado. Totalización estatal: esto es lo que debe proyectarse sobre el pasado; y es preciso hacer la génesis de esa totalización. Para Augustin Thierry, la Revolución es precisamente ese "momento pleno": por una parte, la Revolución es, desde luego —dice—, el momento de la reconciliación. Thierry sitúa esta reconciliación, esta constitución de una totalidad estatal, en la famosa escena en que Bailly, como ustedes saben, al recibir a los representantes de la nobleza y del clero en el mismo local en que se encontraban los del tercer estado, comentó: "He aquí a la familia reunida".[2615]

[15] A. Thierry, *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers-État,* en *CEuvres complètes,* París, 1868, tomo V, p. 3. Thierry escribe: "La familia está completa".

Partamos, por lo tanto, de este presente. El momento actual es el de la totalización nacional en la forma del Estado. Pero no por eso deja de ser cierto que esa totalización sólo pudo alcanzarse en el proceso violento de la Revolución, y el momento pleno de la reconciliación todavía lleva la figura y la traza de la guerra. Y Augustin Thierry dice que la Revolución Francesa no es, en el fondo, otra cosa que el último episodio de una lucha que se extendió a lo largo de más de trece siglos, la lucha entre los vencedores y los vencidos.[16] Entonces, todo el problema del análisis histórico será, para él, mostrar cómo una lucha entre vencedores y vencidos pudo atravesar toda la historia y llevar a un presente que, justamente, ya no tiene la forma de la guerra y de una dominación disimétrica, que continuaría las precedentes o las invertiría en otro sentido; y mostrar cómo esa guerra pudo conducir a la génesis de una universalidad en que la lucha, o en todo caso la guerra, no puede sino desaparecer.

¿Cómo puede ser que de las dos partes haya resultado una que es portadora de universalidad? Ése es, para Augustin Thierry, el problema de la historia. Y su análisis, entonces, va a consistir en reencontrar el origen de un proceso que es dual en el inicio pero será, a la vez, monista y universalista al final. Para Thierry, lo esencial del enfrentamiento está dado, justamente, por el hecho de que lo que pasó tiene su punto de origen en algo que fue una invasión. Pero si a lo largo de toda la Edad Media y hasta el momento actual hubo lucha y enfrentamiento, no es, en el fondo, porque vencedores y vencidos se enfrentaron a través de las instituciones; en realidad, se constituyeron dos tipos económico jurídicos de sociedad, que entraron en rivalidad recíproca por la administración y el manejo del Estado. Aun antes de la constitución de la sociedad medieval hubo una sociedad rural, organizada tras la conquista y según una forma que, muy pronto, sería la del feudalismo; y además, frente a ella, una sociedad urbana que, por su parte, tenía un modelo romano y un modelo galo. En el fondo, el enfrentamiento es, en cierto sentido, el resultado de la invasión y la conquista, pero, esencial y sustancialmente, se trata de la lucha entre dos sociedades, cuyos conflictos van a ser, por momentos, conflictos armados, pero, en lo fundamental, un enfrentamiento de orden político y económico. Guerra, tal vez, pero guerra del derecho y las libertades, por un lado, contra la deuda y la riqueza, por el otro.

---

[16] Cf. en particular A. Thierry, "Sur l'antipathie de race...", art. cit., e "Histoire véritable de Jac- ques Bonhomme", *Le Censeur européen*, mayo de 1820, artículo también recogido en *Dix ans d'études historiques,* ob. cit.

Esos enfrentamientos entre dos tipos de sociedad por la construcción de un Estado serán el motor fundamental de la historia. Hasta los siglos IX y X, quienes pierden en este enfrentamiento, en esta lucha por el Estado y su universalidad, son las ciudades. Luego, a partir de los siglos X-XI se produce, al contrario, su renacimiento, de acuerdo con el modelo italiano en el sur y con el modelo nórdico en las regiones del norte. Nueva forma, en todo caso, de organización jurídica *y* económica. Y si la sociedad urbana finalmente se impone, no es en absoluto porque haya obtenido algo así como una victoria militar sino, simplemente, porque cuenta, y cada vez más, no sólo con la riqueza sino con la capacidad administrativa; pero también con una moral, cierta manera de vivir, cierta manera de ser, una voluntad, instintos innovadores —dice Augustin Thierry—, una actividad, que le darán la fuerza suficiente para que algún día sus instituciones dejen de ser locales y se conviertan por fin en las instituciones mismas del derecho político y civil del país. Universalización, por consiguiente, no a partir de una relación de dominación que se haya vuelto enteramente en su favor, sino por el hecho de que todas las funciones constitutivas del Estado están en sus manos, nacen en sus manos o, en todo caso, pasan por ellas. De esa fuerza, que es la fuerza del Estado y ya no la de la guerra, la burguesía no hará un uso belicoso, o sólo lo hará cuando se vea verdaderamente forzada a ello.

En esta historia de la burguesía y el tercer estado hay dos grandes episodios, dos grandes fases. En primer lugar, cuando el tercer estado sienta que tiene en sus manos todas las fuerzas del Estado, va a proponer una especie de pacto social a la nobleza y al clero. Así se constituyen, a la vez, la teoría y las instituciones de los tres órdenes. Pero es una unidad ficticia, que no corresponde verdaderamente a la realidad de la relación de fuerza ni a la voluntad de la parte rival. De hecho, el tercer estado ya tiene en sus manos todo el Estado, y su rival, es decir, la nobleza, no quiere reconocerle siquiera un solo derecho. En ese momento, en el siglo XVIII, comienza un nuevo proceso que va a ser de un enfrentamiento más violento. Y la Revolución será, precisamente, el último episodio de guerra violenta, que reactiva, desde luego, los antiguos conflictos pero no es, en cierto modo, más que el instrumento militar de un conflicto y una lucha que no son del orden bélico sino esencialmente del orden civil, y cuyo objeto y espacio es el Estado. La desaparición del sistema de los tres órdenes y las sacudidas violentas de la Revolución no constituyen, en el fondo, más que una sola cosa: el momento en que el tercer estado, convertido en nación, convertido en *la* nación gracias a la absorción de todas las funciones estatales, va a encargarse efectivamente, por sí solo, de la nación y del Estado. Constituir por sí solo la nación y encargarse del Estado quiere decir atender las funciones de universalidad que, por eso mismo, hacen

desaparecer la dualidad antigua y todas las relaciones de dominación que habían podido tener vigencia hasta entonces. La burguesía, el tercer estado, se convierte, por lo tanto, en el pueblo, en el Estado. Tiene la potencia de lo universal. Y el momento presente —cuando escribe Augustin Thierry— es precisamente el de la desaparición de las dualidades, las naciones y también las clases. "Inmensa evolución", dice Thierry, "que hizo desaparecer sucesivamente del suelo en que vivimos todas las desigualdades violentas o ilegítimas, el amo y el esclavo, el vencedor y el vencido, el señor y el siervo, para mostrar por fin en su lugar un mismo pueblo, una ley igual para todos, una nación libre y soberana."[17]

Podrán advertir que, con análisis como éste, por una parte tenemos, desde luego, la eliminación, o, en todo caso, la delimitación estricta, de la función de la guerra como analizador de los procesos histórico políticos. La guerra ya sólo es momentánea e instrumental con respecto a unos enfrentamientos que, por su parte, no son de tipo belicoso. Segundo, el elemento esencial ya no es esa relación de dominación que presuntamente actúa de unos a otros, de una nación a otra, de un grupo a otro; la relación fundamental es el Estado. Y podrán ver, por último, cómo dentro de análisis como éstos se va esbozando algo que es, a mi entender, inmediatamente asimilable, inmediatamente transferible a un discurso filosófico de tipo dialéctico.

La posibilidad de una filosofía de la historia, es decir, la aparición a principios del siglo XIX de una filosofía que encontrará en la historia y en la plenitud del presente el momento en que lo universal se dice en su verdad: como ven, no digo que esta filosofía esté preparada, digo que funciona ya en el interior del discurso histórico. Hubo una autodialectización del discurso histórico que se produjo independientemente de cualquier transferencia o utilización explícitas de una filosofía dialéctica en ese discurso. Pero la utilización de un discurso histórico por parte de la burguesía, la modificación que ésta realiza de los elementos fundamentales de la inteligibilidad histórica que había recogido del siglo XVIII, fueron, al mismo tiempo, una autodialectización del discurso histórico. Y podrán comprender cómo a partir de ahí pudieron anudarse las relaciones entre discurso de la historia y discurso de la filosofía. En el fondo, en el siglo XVIII la filosofía de la historia sólo existía como especulación sobre la ley general de la historia. A partir del siglo XIX comienza algo nuevo y, creo, fundamental. La historia y la filosofía van a plantear esta pregunta común: ¿cuál es el elemento portador de lo universal en el

[17] A. Thierry, *Essai sur l'histoire...,* ob. cit., p. 10. La cita, inexacta, se restableció en el texto de acuerdo con el original.

presente? ¿Cuál es, en el presente, la verdad de lo universal? Es la cuestión de la historia e, igualmente, la cuestión de la filosofía. Ha nacido la dialéctica.

Clase del 17 de marzo de 1976

Del poder de soberanía al poder sobre la vida — Hacer vivir y dejar morir — Del hombre/cuerpo al hombre/especie: nacimiento del biopoder — Campos de aplicación del biopoder — La población — De la muerte, y de la de Franco en particular — Articulaciones de la disciplina y la regulación: la ciudad obrera, la sexualidad, la norma — Biopoder y racismo — Funciones y ámbitos de aplicación del racismo — El nazismo — El socialismo.

DEBO TRATAR de terminar, de cerrar un poco lo que dije este año. Intenté plantear en parte el problema de la guerra, considerada como grilla de inteligibilidad de los procesos históricos. Me parecía que en su inicio, y prácticamente aún durante todo el siglo XVIII, esa guerra se había concebido como guerra de razas. Lo que quise reconstruir fue un poco la historia de ésta. Y la vez pasada intenté mostrarles cómo la noción misma de guerra había sido, finalmente, eliminada del análisis histórico por el principio de la universalidad nacional.* Hoy me gustaría mostrarles que el tema de la raza no va a desaparecer, sino que se retomará en algo totalmente distinto que es el racismo de Estado. Por eso querría contarles ahora el nacimiento de ese racismo de Estado, o al menos hacerles un cuadro de situación.

Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX fue y es lo que podríamos llamar la consideración de la vida por parte del poder; por decirlo de algún modo, un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico o, al menos, cierta tendencia conducente a lo que podría denominarse la estatización de lo biológico. Creo que, para poder comprender lo ocurrido, podemos referirnos a lo que era la teoría clásica de la soberanía, que en definitiva nos sirvió de fondo, de marco para todos esos análisis sobre la guerra, las razas, etcétera. Como saben, el derecho de vida y de muerte era uno de los atributos fundamentales de la teoría clásica de la soberanía.

* En el manuscrito, la frase prosigue: después de "nacional", "en la época de la Revolución".

Ahora bien, ese derecho es un derecho extraño, y lo es ya en el plano teórico; en efecto, ¿qué significa tener un derecho de vida y de muerte? En cierto sentido, decir que el soberano tiene derecho de vida y de muerte significa, en el fondo, que puede hacer morir y dejar vivir; en todo caso, que la vida y la muerte no son esos fenómenos naturales, inmediatos, en cierto modo originarios o radicales, que están fuera del campo del poder político. Si ahondamos un poco y llegamos, por decirlo así, hasta la paradoja, en el fondo quiere decir que, frente al poder, el súbdito no está, por pleno derecho, ni vivo ni muerto. Desde el punto de vista de la vida y la muerte, es neutro, y corresponde simplemente a la decisión del soberano que el súbdito tenga derecho a estar vivo o, eventualmente, a estar muerto. En todo caso, la vida y la muerte de los súbditos sólo se convierten en derechos por efecto de la voluntad soberana. Ésa es, por decirlo de algún modo, la paradoja teórica. Paradoja teórica que debe completarse, desde luego, con una especie de desequilibrio práctico. ¿Qué quiere decir, en realidad, el derecho de vida y de muerte? No, desde luego, que el soberano pueda hacer vivir como puede hacer morir. El derecho de vida y de muerte sólo se ejerce de una manera desequilibrada, siempre del lado de la muerte. El efecto del poder soberano sobre la vida sólo se ejerce a partir del momento en que el soberano puede matar. En definitiva, el derecho de matar posee efectivamente en sí mismo la esencia misma de ese derecho de vida y de muerte: en el momento en que puede matar, el soberano ejerce su derecho sobre la vida. Se trata, fundamentalmente, de un derecho de la espada. No hay en él, por lo tanto, una simetría real. No es el derecho de hacer morir o hacer vivir. No es tampoco el derecho de dejar vivir y dejar morir. Es el derecho de hacer morir o dejar vivir. Lo cual, desde luego, introduce una disimetría clamorosa.

Y yo creo que, justamente, una de las transformaciones más masivas del derecho político del siglo XIX consistió, no digo exactamente en sustituir, pero sí en completar ese viejo derecho de soberanía —hacer morir o dejar vivir— con un nuevo derecho, que no borraría el primero pero lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o, mejor, un poder exactamente inverso: poder de *hacer* vivir y *dejar* morir. El derecho de soberanía es, entonces, el de hacer morir o dejar vivir. Y luego se instala el nuevo derecho: el de hacer vivir y dejar morir.

Esta transformación no se produjo de una vez, desde luego. Podemos seguirla en la teoría del derecho (pero en esto voy a ir a toda velocidad). Podrán ver que ya los juristas del siglo XVII y, sobre todo, del siglo XVIII planteaban esta cuestión con respecto al derecho de vida y muerte. Cuando los juristas dicen: cuando se contrata, en el nivel del contrato social, vale decir, cuando los individuos se reúnen para constituir un

soberano, para delegar a un soberano un poder absoluto sobre ellos, ¿por qué lo hacen? Lo hacen porque se sienten apremiados por el peligro o la necesidad. Lo hacen, por consiguiente, para proteger su vida. Constituyen un soberano para poder vivir. ¿Y puede la vida, en esa medida, incluirse, efectivamente, entre los derechos del soberano? ¿Acaso no es ella la que funda esos derechos? ¿Puede el soberano reclamar concretamente a sus súbditos el derecho de ejercer sobre ellos el poder de vida y de muerte, es decir, el poder liso y llano de matarlos? ¿La vida no debe estar al margen del contrato, en la medida en que fue el motivo primero, inicial y fundamental de éste? Todo esto corresponde a una discusión de filosofía política que podemos dejar a un lado pero que muestra con claridad cómo comienza a problematizarse la cuestión de la vida en el campo del pensamiento político, del análisis del poder político. En realidad, me gustaría seguir la transformación, no en el nivel de la teoría política sino más bien en el de los mecanismos, las técnicas, las tecnologías de poder. Volvemos, entonces, a cosas familiares: puesto que en los siglos XVII y XVIII constatamos la aparición de las técnicas de poder que se centraban esencialmente en el cuerpo, el cuerpo individual. Todos esos procedimientos mediante los cuales se aseguraba la distribución espacial de los cuerpos individuales (su separación, su alineamiento, su puesta en serie y bajo vigilancia) y la organización, a su alrededor, de todo un campo de visibilidad. Se trataba también de las técnicas por las que esos cuerpos quedaban bajo supervisión y se intentaba incrementar su fuerza útil mediante el ejercicio, el adiestramiento, etcétera. Asimismo, las técnicas de racionalización y economía estricta de un poder que debía ejercerse, de la manera menos costosa posible, a través de todo un sistema de vigilancia, jerarquías, inspecciones, escrituras, informes: toda la tecnología que podemos llamar tecnología disciplinaria del trabajo, que se introduce desde fines del siglo XVII y durante el siglo XVIII.[1]

Ahora bien, me parece que durante la segunda mitad del siglo XVIII vemos aparecer algo nuevo, que es otra tecnología de poder, esta vez no disciplinaria. Una tecnología de poder que no excluye la primera, que no excluye la técnica disciplinaria sino que la engloba, la integra, la modifica parcialmente y, sobre todo, que la utilizará implantándose en cierto modo en ella, incrustándose, efectivamente, gracias a esta técnica disciplinaria previa. Esta nueva técnica no suprime la técnica disciplinaria, simplemente porque es de otro nivel, de otra escala, tiene otra superficie de sustentación y se vale de instrumentos completamente distintos.

[1] Sobre la cuestión de la tecnología disciplinaria, véase *Surveiller et Punir,* ob. cit.

A diferencia de la disciplina, que se dirige al cuerpo, esta nueva técnica de poder no disciplinario se aplica a la vida de los hombres e, incluso, se destina, por así decirlo, no al hombre/cuerpo sino al hombre vivo, al hombre ser viviente; en el límite, si lo prefieren, al hombre/especie. Más precisamente, diría lo siguiente: la disciplina trata de regir la multiplicidad de los hombres en la medida en que esa multiplicidad puede y debe resolverse en cuerpos individuales que hay que vigilar, adiestrar, utilizar y, eventualmente, castigar. Además, la nueva tecnología introducida está destinada a la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que forma, al contrario, una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera. Por lo tanto, tras un primer ejercicio del poder sobre el cuerpo que se produce en el modo de la individualización, tenemos un segundo ejercicio que no es individualizador sino masificador, por decirlo así, que no se dirige al hombre/cuerpo sino al hombre-especie. Luego de la *anatomopolítica* del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa *anatomopolítica* sino lo que yo llamaría una *biopolítica* de la especie humana.

¿Cuál es el interés central en esa nueva tecnología del poder, esa biopolítica, ese biopoder que está estableciéndose? Hace un momento lo señalaba en dos palabras: se trata de un conjunto de procesos como la proporción de los nacimientos y las defunciones, la tasa de reproducción, la fecundidad de una población, etcétera. Estos procesos de natalidad, mortalidad y longevidad constituyeron, a mi entender, justamente en la segunda mitad del siglo XVIII y en conexión con toda una masa de problemas económicos y políticos (a los que no me voy a referir ahora), los primeros objetos de saber y los primeros blancos de control de esa biopolítica. En ese momento, en todo caso, se pone en práctica la medición estadística de esos fenómenos con las primeras demografías. Es la observación de los procedimientos más o menos espontáneos o más o menos concertados que se ponían efectivamente en práctica entre la población con respecto a la natalidad; en síntesis, si lo prefieren, el señalamiento de los fenómenos de control de los nacimientos tal como se practicaban en el siglo XVIII. Fue también el esbozo de una política en favor de la natalidad o, en todo caso, de esquemas de intervención en los fenómenos globales de la natalidad. En esta biopolítica no se trata, simplemente, del problema de la fecundidad. Se trata también del problema de la morbilidad, ya no sencillamente, como había sucedido hasta entonces, en el plano de las famosas epidemias cuya amenaza había atormentado a tal punto a los poderes políticos desde el fondo de la Edad Media (esas famosas epidemias que eran dramas temporarios de la

muerte multiplicada, la muerte que era inminente para todos). En ese momento, a fines del siglo XVIII, no se trata de esas epidemias sino de algo distinto: en líneas generales, lo que podríamos llamar las endemias, es decir, la forma, la naturaleza, la extensión, la duración, la intensidad de las enfermedades reinantes en una población. Enfermedades más o menos difíciles de extirpar y que no se consideran, como las epidemias, en concepto de causas de muerte más frecuente sino como factores permanentes —*y* así se las trata— de sustracción de fuerzas, disminución del tiempo de trabajo, reducción de las energías, costos económicos, tanto por lo que deja de producirse como por los cuidados que pueden requerir. En suma, la enfermedad como fenómeno de población: ya no como la muerte que se abate brutalmente sobre la vida —la epidemia— sino como la muerte permanente, que se desliza en la vida, la carcome constantemente, la disminuye y la debilita.

Ésos son los fenómenos que a fines del siglo XVIII se empiezan a tener en cuenta y que conducen a la introducción de una medicina que ahora va a tener la función crucial de la higiene pública, con organismos de coordinación de los cuidados médicos, de centralización de la información, de normalización del saber, y que adopta también el aspecto de una campaña de aprendizaje de la higiene y medicalización de la población. Por tanto, problemas de la reproducción, de la natalidad *y* también el de la morbilidad. El otro campo de intervención de la biopolítica va a ser todo un conjunto de fenómenos, de los cuales algunos son universales y otros accidentales pero que, por una parte, nunca pueden comprimirse por entero, aunque sean accidentales, y que también entrañan consecuencias análogas de incapacidad, marginación de los individuos, neutralización, etcétera. Se tratará del problema de la vejez, muy importante desde principios del siglo XIX (en el momento de la industrialización), del individuo que, por consiguiente, queda fuera del campo de capacidad, de actividad. Y, por otra parte, los accidentes, la invalidez, las diversas anomalías. En relación con estos fenómenos, la biopolítica va a introducir no sólo instituciones asistenciales (que existían desde mucho tiempo atrás) sino mecanismos mucho más sutiles, económicamente mucho más racionales que la asistencia a granel, a la vez masiva y con lagunas, que estaba esencialmente asociada a la Iglesia. Vamos a ver mecanismos más sutiles, más racionales, de seguros, de ahorro individual y colectivo, de seguridad, etcétera.[2]

[2] Sobre todas estas cuestiones, véase el curso en el Collège de France del ciclo lectivo 1973-1974, *Le Pouvoir psychiatrique,* de próxima aparición.

Por fin, último ámbito (enumero los principales o, en todo caso, los que aparecieron entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX; después habrá muchos otros): consideración de las relaciones entre la especie humana, los seres humanos como especie, como seres vivientes, y su medio, su medio de existencia, ya se trate de los efectos en bruto del medio geográfico, climático e hidrográfico; los problemas, por ejemplo, de los pantanos, las epidemias ligadas a la presencia de terrenos pantanosos durante toda la primera mitad del siglo XIX. También el problema de un medio que no es natural y tiene efectos de contragolpe sobre la población; un medio que ha sido creado por ella. Ése será, esencialmente, el problema de la ciudad. Simplemente les señalo algunos puntos a partir de los cuales se constituyó esa biopolítica, algunas de sus prácticas y sus primeros ámbitos de intervención, saber y poder a la vez: la biopolítica va a extraer su saber y definir el campo de intervención de su poder en la natalidad, la morbilidad, las diversas incapacidades biológicas, los efectos del medio.

Ahora bien, creo que en todo eso hay una serie de cosas que son importantes. La primera sería la siguiente: la aparición de un elemento —iba a decir un personaje— nuevo, que en el fondo no conocen ni la teoría del derecho ni la práctica disciplinaria. La teoría del derecho, en el fondo, no conocía más que al individuo y la sociedad: el individuo contratante y el cuerpo social que se había constituido en virtud del contrato voluntario o implícito de los individuos. Las disciplinas, por su parte, tenían relación práctica con el individuo y su cuerpo. La nueva tecnología de poder no tiene que vérselas exactamente con la sociedad (o, en fin, con el cuerpo social tal como lo definen los juristas); tampoco con el individuo/cuerpo. Se trata de un nuevo cuerpo: cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos necesariamente innumerable. Es la idea de *población.* La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder, creo que aparece en ese momento.

En segundo lugar, también es importante —al margen de la aparición de ese elemento que es la población— la naturaleza de los fenómenos que se toman en cuenta. Como pueden ver, son fenómenos colectivos, que sólo se manifiestan en sus efectos económicos y políticos y se vuelven pertinentes en el nivel mismo de las masas. Son fenómenos aleatorios e imprevisibles si se los toma en sí mismos, individualmente, pero que en el nivel colectivo exhiben constantes que es fácil, o en todo caso posible, establecer. Y por último, son fenómenos que se desarrollan esencialmente en la duración, que deben considerarse en un límite de tiempo más o menos largo; son fenómenos de serie. La biopolítica

abordará, en suma, los acontecimientos aleatorios que se producen en una población tomada en su duración.

A partir de ahí —tercer aspecto que me parece importante—, esta tecnología de poder, esta biopolítica, va a introducir mecanismos que tienen una serie de funciones muy diferentes de las correspondientes a los mecanismos disciplinarios. En los mecanismos introducidos por la política, el interés estará en principio, desde luego, en las previsiones, las estimaciones estadísticas, las mediciones globales; se tratará, igualmente, no de modificar tal o cual fenómeno en particular, no a tal o cual individuo en tanto que lo es, sino, en esencia, de intervenir en el nivel de las determinaciones de esos fenómenos generales, esos fenómenos en lo que tienen de global. Será preciso modificar y bajar la morbilidad; habrá que alargar la vida; habrá que estimular la natalidad. Y se trata, sobre todo, de establecer mecanismos reguladores que, en esa población global con su campo aleatorio, puedan fijar un equilibrio, mantener un promedio, establecer una especie de homeostasis, asegurar compensaciones; en síntesis, de instalar mecanismos de seguridad alrededor de ese carácter aleatorio que es inherente a una población de seres vivos; optimizar, si ustedes quieren, un estado de vida: mecanismos, podrán advertirlo, como los disciplinarios, destinados en suma a maximizar fuerzas y a extraerlas, pero que recorren caminos enteramente diferentes. Puesto que aquí, a diferencia de las disciplinas, no se trata de un adiestramiento individual efectuado mediante un trabajo sobre el cuerpo mismo. No se trata, en absoluto, de conectarse a un cuerpo individual, como lo hace la disciplina. No se trata en modo alguno, por consiguiente, de tomar al individuo en el nivel del detalle sino, al contrario, de actuar mediante mecanismos globales de tal manera que se obtengan estados globales de equilibrio y regularidad; en síntesis, de tomar en cuenta la vida, los procesos biológicos del hombre/especie y asegurar en ellos no una disciplina sino una regularización.[3]

Más acá, por lo tanto, de ese gran poder absoluto, dramático, sombrío que era el poder de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir, he aquí que, con la tecnología del biopoder, la tecnología del poder sobre *la* población como tal, sobre el hombre como ser viviente, aparece ahora un poder continuo, sabio, que es el poder de *hacer vivir*. La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Y resulta que ahora aparece un poder que yo llamaría de *regularización* y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir.

---

[3] M. Foucault volverá a todos estos mecanismos, sobre todo en los cursos en el Collège de France, ciclo lectivo 1977-1978, *Sécurité, Territoire et Population, y* 1978-1979, *Naissance de la biopolitique.*

Creo que la manifestación de ese poder aparece concretamente en la famosa descalificación progresiva de la muerte, que los sociólogos y los historiadores abordaron con tanta frecuencia. Todo el mundo sabe, sobre todo gracias a una serie de estudios recientes, que la gran ritualización pública de la muerte ha desaparecido, o en todo caso se ha borrado gradualmente, desde fines del siglo XVIII hasta hoy. A punto tal que ahora la muerte -al dejar de ser una de las ceremonias brillantes en las que participaban los individuos, la familia, el grupo, casi la sociedad entera— se ha convertido, al contrario, en lo que se oculta; se convirtió en la cosa más privada y vergonzosa (y, en el límite, el tabú recae hoy menos sobre el sexo que sobre la muerte). Ahora bien, yo creo que la razón por la cual la muerte se convirtió, en efecto, en algo que se oculta, no está en una especie de desplazamiento de la angustia o de modificación de los mecanismos represivos. Radica en una transformación de las tecnologías de poder. Lo que antaño (y esto hasta fines del siglo XVIII) daba su brillo a la muerte, lo que le imponía su tan elevada ritualización, era el hecho de que fuera la manifestación del tránsito de un poder a otro. La muerte era el momento en que se pasaba de un poder, que era el del soberano de aquí abajo, a otro, que era el del soberano del más allá. Se pasaba de una instancia de juicio a otra, de un derecho civil o público de vida y de muerte a un derecho que era el de la vida o de la condenación eternas. Tránsito de un poder a otro. La muerte era también una transmisión del poder del agonizante, poder que se transmitía a quienes lo sobrevivían: últimas palabras, últimas recomendaciones, última voluntad, testamentos, etcétera. Se trataba de fenómenos de poder que se ritualizaban de ese modo.

Ahora bien, cuando el poder es cada vez menos el derecho de hacer morir y cada vez más el derecho de intervenir para hacer vivir, sobre la manera de vivir y sobre el *cómo* de la vida, a partir del momento, entonces, en que el poder interviene sobre todo en ese nivel para realzar la vida, controlar sus accidentes, sus riesgos, sus deficiencias, entonces la muerte, como final de la vida, es evidentemente el término, el límite, el extremo del poder. Está afuera con respecto a éste: al margen de su influencia, y sobre ella, el poder sólo tendrá un ascendiente general, global, estadístico. El influjo del poder no se ejerce sobre la muerte sino sobre la mortalidad. Y en esa medida, es muy lógico que la muerte, ahora, esté del lado de lo privado, de lo más privado. Mientras que, en el derecho de soberanía, era el punto en que resplandecía, de la manera más patente, el absoluto poder del soberano, ahora va a ser, al contrario, el momento en que el individuo escapa a todo poder, vuelve a sí mismo y se repliega, en cierto modo, en

su parte más privada. El poder ya no conoce la muerte. En sentido estricto, la abandona.*

Para simbolizar todo esto, tomemos la muerte de Franco, que es un acontecimiento, de todos modos, muy pero muy interesante por los valores simbólicos que pone en juego, dado que muere quien ejerció el derecho soberano de vida y de muerte con el salvajismo que ustedes conocen, el más sangriento de los dictadores, que durante cuarenta años hizo reinar de manera absoluta el derecho soberano de vida y de muerte y que, en el momento en que va a morir, entra en esa especie de nuevo campo del poder sobre la vida que consiste no sólo en ordenarla, no sólo en hacer vivir sino, en definitiva, en hacer vivir al individuo aun más allá de su muerte. Y mediante un poder que no es simplemente proeza científica sino ejercicio efectivo de ese biopoder político que se introdujo en el siglo XIX, se hace vivir tan bien a la gente que se llega incluso a mantenerlos vivos en el momento mismo en que, biológicamente, deberían estar muertos desde mucho tiempo atrás. De tal modo, quien había ejercido el poder absoluto de vida y de muerte sobre centenares de miles de personas cayó bajo el peso de un poder que ordenaba tan bien la vida y miraba tan poco la muerte que ni siquiera había advertido que ya estaba muerto y se lo hacía vivir tras su deceso. Creo que el choque entre esos dos sistemas de poder, el de la soberanía sobre la muerte y el de la regularización de la vida, está simbolizado en ese pequeño y gozoso acontecimiento.

Ahora querría retomar la comparación entre la tecnología regularizadora de la vida y la tecnología disciplinaria del cuerpo de la que les hablaba hace un rato. Desde el siglo XVIII (o, en todo caso, desde fines del siglo XVIII) tenemos, entonces, dos tecnologías de poder que se introducen con cierto desfasaje cronológico y que están superpuestas. Una técnica que es disciplinaria: está centrada en el cuerpo, produce efectos individualizadores, manipula el cuerpo como foco de fuerzas que hay que hacer útiles y dóciles a la vez. Y, por otro lado, tenemos una tecnología que no se centra en el cuerpo sino en la vida; una tecnología que reagrupa los efectos de masas propios de una población, que procura controlar la serie de acontecimientos riesgosos que pueden producirse en una masa viviente; una tecnología que procura controlar (y eventualmente modificar) su probabilidad o, en todo caso, compensar sus efectos. Es una tecnología, en consecuencia, que aspira, no por medio del adiestramiento individual sino del equilibrio global, a algo así como una

* En el original, la frase es "le pouvoir laisse tomber la mort"; literalmente, "el poder deja caer la muerte" (N. del T.).

homeostasis: la seguridad del conjunto con respecto a sus peligros internos. Por tanto, una tecnología de adiestramiento opuesta a o distinta de una tecnología de seguridad; una tecnología disciplinaria que se distingue de una tecnología aseguradora o regularizadora; una tecnología que sin duda es, en ambos casos, tecnología del cuerpo, pero en uno de ellos se trata de una tecnología en que el cuerpo se individualiza como organismo dotado de capacidades, y en el otro, de una tecnología en que los cuerpos se reubican en los procesos biológicos de conjunto.

Podríamos decir esto: todo sucedió como si el poder, que tenía la soberanía como modalidad y esquema organizativo, se hubiera demostrado inoperante para regir el cuerpo económico *y* político de una sociedad en vías de explosión demográfica e industrialización a la vez. De manera que muchas cosas escapaban a la vieja mecánica del poder de soberanía, tanto por arriba como por abajo, en el nivel del detalle *y* en el de la masa. Para recuperar el detalle se produjo una primera adaptación: adaptación de los mecanismos de poder al cuerpo individual, con vigilancia y adiestramiento; eso fue la disciplina. Se trató, desde luego, de la adaptación más fácil, la más cómoda de realizar. Por eso fue la más temprana —en el siglo XVII y principios del XVIII— en un nivel local, en formas intuitivas, empíricas, fraccionadas, y en el marco limitado de instituciones como la escuela, el hospital, el cuartel, el taller, etcétera. Y a continuación, a fines del siglo XVIII, tenemos una segunda adaptación, a los fenómenos globales, los fenómenos de población, con los procesos biológicos o biosociológicos de las masas humanas. Adaptación mucho más difícil porque implicaba, desde luego, órganos complejos de coordinación y centralización.

Tenemos, por lo tanto, dos series: la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores*-Estado. Un conjunto orgánico institucional: la *organo-disciplina* de la institución, por decirlo así, y, por otro lado, un conjunto biológico y estatal: la biorregulación por el Estado. No quiero asignar un carácter absoluto a esta oposición entre Estado e institución, porque las disciplinas siempre tienden, de hecho, a desbordar el marco institucional y local donde están contenidas. Además, adoptan con facilidad una dimensión estatal en ciertos aparatos como la policía, por ejemplo, que es a la vez un aparato de disciplina y de Estado (lo que prueba que la disciplina no siempre es institucional). De la misma forma, encontramos en el nivel estatal, desde luego, las grandes regulaciones globales que proliferaron a lo largo del siglo XIX, pero también por debajo de ese nivel, con

* En el manuscrito, "aseguradores" en lugar de "regularizadores".

toda una serie de instituciones subestatales como las instituciones médicas, las cajas de socorros mutuos, los seguros, etcétera. Ésa es la primera observación que querría hacer.

Por otra parte, esos dos conjuntos de mecanismos, uno disciplinario y el otro regularizador, no son del mismo nivel. Lo cual les permite, precisamente, no excluirse y poder articularse uno sobre el otro. Inclusive, podemos decir que, en la mayoría de los casos, los mecanismos disciplinarios de poder y los mecanismos regularizadores de poder, los primeros sobre el cuerpo y los segundos sobre la población, están articulados unos sobre otros. Uno o dos ejemplos: tomen, si quieren, el problema de la ciudad o, más precisamente, la disposición espacial, premeditada, concertada que constituye la ciudad modelo, la ciudad artificial, la ciudad de realidad utópica, tal como no sólo la soñaron sino la construyeron efectivamente en el siglo XIX. Consideren algo como la ciudad obrera. ¿Qué es la ciudad obrera tal como existe en el siglo XIX? Se ve con mucha claridad cómo articula en la perpendicular, en cierto modo, unos mecanismos disciplinarios de control del cuerpo, de los cuerpos, mediante su diagramación, mediante el recorte mismo de la ciudad, mediante la localización de las familias (cada una en una casa) y los individuos (cada uno en una habitación). Recorte, puesta en visibilidad de los individuos, normalización de las conductas, especie de control policial espontáneo que se ejerce así por la misma disposición espacial de la ciudad: toda una serie de mecanismos disciplinarios que es fácil reencontrar en la ciudad obrera. Y además tenemos toda otra serie de mecanismos que son, al contrario, mecanismos regularizadores, que recaen sobre la población como tal y que permiten e inducen conductas de ahorro, por ejemplo, que están ligadas a la vivienda, a su alquiler y, eventualmente, a su compra. Sistemas de seguros de enfermedad o de vejez; reglas de higiene que aseguran la longevidad óptima de la población; presiones que la organización misma de la ciudad aplica a la sexualidad y, por lo tanto, a la procreación; las presiones que se ejercen sobre la higiene de las familias; los cuidados brindados a los niños; la escolaridad, etcétera. Tenemos, entonces, mecanismos disciplinarios y mecanismos regularizadores.

Consideremos un ámbito completamente distinto -bueno, no del todo—; consideremos, en otro eje, algo como la sexualidad. En el fondo, ¿por qué se convirtió ésta, en el siglo XIX, en un campo cuya importancia estratégica fue decisiva? Creo que la sexualidad fue importante por muchas razones, pero en particular por las siguientes: por un lado, como conducta precisamente corporal, la sexualidad está en la órbita de un control disciplinario, individualizador, en forma de vigilancia permanente (y, por ejemplo, los famosos controles de la masturbación que se ejer-

cieron sobre los niños desde fines del siglo XVIII hasta el siglo XX, y esto en el medio familiar, escolar, etcétera, representan exactamente ese aspecto de control disciplinario de la sexualidad); por el otro, se inscribe y tiene efecto, por sus consecuencias procreadoras, en unos procesos biológicos amplios que ya no conciernen al cuerpo del individuo sino a ese elemento, esa unidad múltiple que constituye la población. La sexualidad está exactamente en la encrucijada del cuerpo y la población. Compete, por tanto, a la disciplina, pero también a la regularización.

La extrema valoración médica de la sexualidad en el siglo XIX tiene su principio, me parece, en la posición privilegiada que ocupa entre organismo y población, entre cuerpo y fenómenos globales. De ahí también la idea médica de que la sexualidad, cuando es indisciplinada e irregular, tiene siempre dos órdenes de efectos: uno sobre el cuerpo, sobre el cuerpo indisciplinado, que es sancionado de inmediato por todas las enfermedades individuales que el desenfreno sexual atrae sobre sí. Un niño que se masturba demasiado estará enfermo toda la vida: sanción disciplinaria en el nivel del cuerpo. Pero, al mismo tiempo, una sexualidad desenfrenada, pervertida, etcétera, tiene efectos en el plano de la población, porque a quien fue sexualmente disoluto se le atribuye una herencia, una descendencia que también va a estar perturbada, y a lo largo de generaciones y generaciones, en la séptima generación y la séptima de la séptima. Se trata de la teoría de la degeneración:[4] la sexualidad, en cuanto foco de enfermedades individuales y habida cuenta de que, por otra parte, está en el núcleo de la degeneración, representa, exactamente, el punto de articulación de lo disciplinario y lo regularizador, del cuerpo y de la población. Comprenderán entonces por qué y cómo, en esas condiciones, un saber técnico como la medicina, o, mejor, el conjunto constituido por medicina e higiene, será en el siglo XIX un elemento, no el más importante, pero sí de una trascendencia considerable por el nexo que establece entre las influencias científicas sobre los procesos biológicos y orgánicos (vale decir, sobre la población y el cuerpo) y, al mismo tiempo, en la

[4] Foucault se refiere aquí a la teoría elaborada en Francia a mediados del siglo XIX por ciertos alienistas, en particular B.-A. Morel *(Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine,* Paris, 1857; *Traité des maladies mentales,* París, 1870), V. Magnan *(Leçons cliniques sur les maladies mentales,* Paris, 1893) *y* M. Legrain y V. Magnan *(Les Dégénérés, état mental et syndromes épisodiques,* París, 1895). Esta teoría de la degeneración, fundada en el principio de la transmisibilidad de la tara llamada *hereditaria,* fue el núcleo del saber médico sobre la locura y la anormalidad en la segunda mitad del siglo XIX. Hecha suya tempranamente por la medicina legal, tuvo considerables efectos sobre las doctrinas y las prácticas eugénicas, y no dejó de influir en toda una literatura, toda una criminología y toda una antropología.

medida en que la medicina va a ser una técnica política de intervención, con efectos de poder propios. La medicina es un saber/poder que se aplica, a la vez, sobre el cuerpo y sobre la población, sobre el organismo y sobre los procesos biológicos; que va a tener, en consecuencia, efectos disciplinarios y regularizadores.

De una manera aun más general, puede decirse que el elemento que va a circular de lo disciplinario a lo regularizador, que va a aplicarse del mismo modo al cuerpo y a la población, que permite a la vez controlar el orden disciplinario del cuerpo y los acontecimientos aleatorios de una multiplicidad biológica, el elemento que circula de uno a la otra, es la *norma*. La norma es lo que puede aplicarse tanto a un cuerpo al que se quiere disciplinar como a una población a la que se pretende regularizar. En esas condiciones, la sociedad de normalización no es, entonces, una especie de sociedad disciplinaria generalizada cuyas instituciones disciplinarias se habrían multiplicado como un enjambre para cubrir finalmente todo el espacio; ésta no es más, creo, que una primera interpretación, e insuficiente, de la idea de sociedad de normalización. La sociedad de normalización es una sociedad donde se cruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación. Decir que el poder, en el siglo XIX, tomó posesión de la vida, decir al menos que se hizo cargo de la vida, es decir que llegó a cubrir toda la superficie que se extiende desde lo orgánico hasta lo biológico, desde el cuerpo hasta la población, gracias al doble juego de las tecnologías de disciplina, por una parte, y las tecnologías de regulación, por la otra.

Estamos, por lo tanto, en un poder que se hizo cargo del cuerpo y de la vida o que, si lo prefieren, tomó a su cargo la vida en general, con el polo del cuerpo y el polo de la población. Biopoder, por consiguiente, del que se pueden señalar en el acto las paradojas que surgen en el límite mismo de su ejercicio. Paradojas que aparecen, por un lado, con el poder atómico, que no es simplemente el poder de matar, según los derechos que se asignan a cualquier soberano, a millones y centenares de millones de hombres (después de todo, esto es tradicional). En cambio, lo que hace que el poder atómico sea, para el funcionamiento del poder político actual, una especie de paradoja difícil de soslayar, si no completamente insoslayable, es que en la capacidad de fabricar y utilizar la bomba atómica tenemos la puesta en juego de un poder de soberanía que mata pero, igualmente, de un poder que es el de matar la vida misma. De modo que, en ese poder atómico, el poder que se ejerce actúa de tal manera que es capaz de suprimir la vida. Y de suprimirse, por consiguiente, como poder capaz de asegurarla. O bien es soberano y utiliza la bomba atómica —pero entonces no puede ser poder, biopoder, poder de asegurar la vida como lo es desde el siglo XIX— o bien, en el otro extremo, tenemos el

exceso, al contrario, ya no del derecho soberano sobre el biopoder sino del biopoder sobre el derecho soberano. Este exceso del biopoder aparece cuando el hombre tiene técnica y políticamente la posibilidad no sólo de disponer la vida sino de hacerla proliferar, de fabricar lo vivo, lo monstruoso y, en el límite, virus incontrolables y umversalmente destructores. Extensión formidable del biopoder que, en oposición a lo que yo decía recién sobre el poder atómico, va a desbordar cualquier soberanía humana.

Excúsenme estos largos recorridos por el biopoder, pero creo que es contra ese fondo como podemos reencontrar el problema que traté de plantear.

Entonces, en esta tecnología de poder que tiene por objeto y objetivo la vida (y que me parece uno de los rasgos fundamentales de la tecnología del poder desde el siglo XIX), ¿cómo va a ejercerse el derecho de matar y la función del asesinato, si es cierto que el poder de soberanía retrocede cada vez más y que, al contrario, avanza más y más el biopoder disciplinario o regulador? ¿Cómo puede matar un poder como ése, si es verdad que se trata esencialmente de realzar la vida, prolongar su duración, multiplicar sus oportunidades, apartar de ella los accidentes o bien compensar sus déficits? En esas condiciones, ¿cómo es posible que un poder político mate, reclame la muerte, la demande, haga matar, dé la orden de hacerlo, exponga a la muerte no sólo a sus enemigos sino aun a sus propios ciudadanos? ¿Cómo puede dejar morir ese poder que tiene el objetivo esencial de hacer vivir? ¿Cómo ejercer el poder de la muerte, cómo ejercer la función de la muerte, en un sistema político centrado en el biopoder?

Ése es el punto, creo, en que interviene el racismo. No quiero decir en absoluto que se haya inventado en esta época. Existía desde mucho tiempo atrás. Pero creo que funcionaba en otra parte. Sin duda, fue el surgimiento del biopoder lo que inscribió el racismo en los mecanismos del Estado. En ese momento, el racismo se inscribió como mecanismo fundamental del poder, tal como se ejerce en los Estados modernos y en la medida en que hace que prácticamente no haya funcionamiento moderno del Estado que, en cierto momento, en cierto límite y ciertas condiciones, no pase por él.

En efecto, ¿qué es el racismo? En primer lugar, el medio de introducir por fin un corte en el ámbito de la vida que el poder tomó a su cargo: el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir. En el *continuum* biológico de la especie humana, la aparición de las razas, su distinción, su jerarquía, la calificación de algunas como buenas y otras, al contrario, como inferiores, todo esto va a ser una manera de fragmentar el campo de lo biológico que el poder tomó a su cargo; una manera de desfasar,

dentro de la población, a unos grupos con respecto a otros. En síntesis, de establecer una cesura que será de tipo biológico dentro de un dominio que se postula, precisamente, como dominio biológico. Esa cesura permitirá que el poder trate a una población como una mezcla de razas o, más exactamente, que subdivida la especie de la que se hizo cargo en subgrupos que serán, precisamente, razas. Ésa es la primera función del racismo, fragmentar, hacer cesuras dentro de ese *continuum* biológico que aborda el biopoder.

Por otro lado, el racismo tendrá su segunda función: su papel consistirá en permitir establecer una relación positiva, por decirlo así, del tipo "cuanto más mates, más harás morir", o "cuanto más dejes morir, más, por eso mismo, vivirás". Yo diría que, después de todo, ni el racismo ni el Estado moderno inventaron esta relación ("si quieres vivir, es preciso que hagas morir, es preciso que puedas matar"). Es la relación bélica: "para vivir, es ineludible que masacres a tus enemigos". Pero el racismo, justamente, pone en funcionamiento, en juego, esta relación de tipo guerrero —"si quieres vivir, es preciso que el otro muera"— de una manera que es completamente novedosa y decididamente compatible con el ejercicio del biopoder. Por una parte, en efecto, el racismo permitirá establecer, entre mi vida y la muerte del otro, una relación que no es militar y guerrera de enfrentamiento sino de tipo biológico: "cuanto más tiendan a desaparecer las especies inferiores, mayor cantidad de individuos anormales serán eliminados, menos degenerados habrá con respecto a la especie y yo —no como individuo sino como especie— más viviré, más fuerte y vigoroso seré y más podré proliferar". La muerte del otro no es simplemente mi vida, considerada como mi seguridad personal; la muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura.

Relación, por lo tanto, no militar, guerrera o política, sino biológica. Y si ese mecanismo puede actuar, es porque los enemigos que interesa suprimir no son los adversarios en el sentido político del término; son los peligros, externos o internos, con respecto a la población y para la población. En otras palabras, la muerte, el imperativo de muerte, sólo es admisible en el sistema de biopoder si no tiende a la victoria sobre los adversarios políticos sino a la eliminación del peligro biológico y al fortalecimiento, directamente ligado a esa eliminación, de la especie misma o la raza. La raza, el racismo, son la condición que hace aceptable dar muerte en una sociedad de normalización. Donde hay una sociedad de normalización, donde existe un poder que es, al menos en toda su superficie y en primera instancia, en primera línea, un biopoder, pues bien, el racismo es indispensable como condición para poder dar muerte a

alguien, para poder dar muerte a los otros. En la medida en que el Estado funciona en la modalidad del biopoder, su función mortífera sólo puede ser asegurada por el racismo.

Podrán comprender, por consiguiente, la importancia —iba a decir la importancia vital— del racismo en el ejercicio de un poder semejante: es la condición gracias a la cual se puede ejercer el derecho de matar. Si el poder de normalización quiere ejercer el viejo derecho soberano de matar, es preciso que pase por el racismo. Y a la inversa, si un poder de soberanía, vale decir, un poder que tiene derecho de vida y muerte, quiere funcionar con los instrumentos, los mecanismos y la tecnología de la normalización, también es preciso que pase por el racismo. Desde luego, cuando hablo de dar muerte no me refiero simplemente al asesinato directo, sino también a todo lo que puede ser asesinato indirecto: el hecho de exponer a la muerte, multiplicar el riesgo de muerte de algunos o, sencillamente, la muerte política, la expulsión, el rechazo, etcétera.

Creo que a partir de ahí pueden comprenderse unas cuantas cosas. Puede entenderse, en primer lugar, el vínculo que se anudó rápidamente —iba a decir inmediatamente— entre la teoría biológica del siglo XIX y el discurso del poder. En el fondo, el evolucionismo, entendido en un sentido amplio —es decir, no tanto la teoría misma de Darwin como el conjunto, el paquete de sus nociones (como jerarquía de las especies en el árbol común de la evolución, lucha por la vida entre las especies, selección que elimina a los menos adaptados)—, se convirtió con toda naturalidad, en el siglo XIX, al cabo de algunos años, no simplemente en una manera de transcribir en términos biológicos el discurso político, no simplemente en una manera de ocultar un discurso político con un ropaje científico, sino realmente en una manera de pensar las relaciones de la colonización, la necesidad de las guerras, la criminalidad, los fenómenos de la locura *y* la enfermedad mental, la historia de las sociedades con sus diferentes clases, etcétera. En otras palabras, cada vez que hubo enfrentamiento, crimen, lucha, riesgo de muerte, existió la obligación literal de pensarlos en la forma del evolucionismo.

Y también puede comprenderse por qué el racismo se desarrolla en las sociedades modernas que funcionan en la modalidad del biopoder; se comprende por qué el racismo va a estallar en una serie de puntos privilegiados, que son precisamente los puntos en que se requiere de manera indispensable el derecho a la muerte. El racismo va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador. Cuando haya que matar gente, matar poblaciones, matar civilizaciones, ¿cómo será posible hacerlo en caso de funcionar en la modalidad del biopoder? A través de los temas del evolucionismo, gracias a un racismo.

La guerra. ¿Cómo se puede no sólo hacer la guerra a los adversarios sino exponer a nuestros propios ciudadanos a ella, hacer que se maten por millones (como pasó justamente desde el siglo XIX, desde su segunda mitad), si no es, precisamente, activando el tema del racismo? En la guerra habrá, en lo sucesivo, dos intereses: destruir no simplemente al adversario político sino a la raza rival, esa [especie] de peligro biológico que representan, para la raza que somos, quienes están frente a nosotros. Desde luego, en cierto modo no hay allí más que una extrapolación biológica del tema del enemigo político. Pero, más aun, la guerra —y esto es absolutamente nuevo— va a aparecer a fines del siglo XIX como una manera no sólo de fortalecer la propia raza mediante la eliminación de la raza rival (según los temas de la selección y la lucha por la vida), sino también de regenerar la nuestra. Cuanto más numerosos sean los que mueran entre nosotros, más pura será la raza a la que pertenecemos.

Tenemos aquí, en todo caso, un racismo de guerra, novedoso a fines del siglo XIX, que era necesario, creo; en efecto, cuando un biopoder quería hacer la guerra, ¿cómo podía articular la voluntad de destruir al adversario y el riesgo que corría de matar a los mismos individuos cuya vida debía, por definición, proteger, ordenar, multiplicar? Podríamos decir lo mismo con respecto a la criminalidad. Si ésta se pensó en términos de racismo, fue igualmente a partir del momento en que, en un mecanismo de biopoder, se planteó la necesidad de dar muerte o apartar a un criminal. Lo mismo vale para la locura y las diversas anomalías.

En líneas generales, creo que el racismo atiende la función de muerte en la economía del biopoder, de acuerdo con el principio de que la muerte de los otros significa el fortalecimiento biológico de uno mismo en tanto miembro de una raza o una población, en tanto elemento en una pluralidad unitaria y viviente. Podrán advertir que, en el fondo, aquí estamos muy lejos de un racismo que sea, simple y tradicionalmente, desprecio u odio recíprocos de las razas. También estamos muy lejos de un racismo que sea una especie de operación ideológica mediante la cual los Estados o una clase tratan de desviar hacia un adversario mítico unas hostilidades que, de lo contrario, se volverían contra [ellos] o socavarían el cuerpo social. Creo que es algo mucho más profundo que una vieja tradición o una nueva ideología; es otra cosa. La especificidad del racismo moderno, lo que hace su especificidad, no está ligada a mentalidades e ideologías o a las mentiras del poder. Está ligada a la técnica del poder, a la tecnología del poder. Está ligada al hecho de que, lo más lejos posible de la guerra de razas y de esa inteligibilidad de la historia, nos sitúa en un mecanismo que permite el ejercicio del biopoder. Por lo tanto, el racismo está ligado al funcionamiento de un Estado obligado a servirse de la raza, de la eliminación de las razas y de la purificación de la raza, para ejercer su

poder soberano. La yuxtaposición o, mejor, el funcionamiento, a través del biopoder, del viejo poder soberano del derecho de muerte implica el funcionamiento, la introducción y la activación del racismo. Y creo que éste se arraiga efectivamente ahí.

En esas condiciones, podrán comprender entonces cómo y por qué los Estados más asesinos son al mismo tiempo, y forzosamente, los más racistas. Aquí hay que considerar, desde luego, el ejemplo del nazismo. Después de todo, el nazismo es, en efecto, el desarrollo paroxístico de los nuevos mecanismos de poder que se habían introducido desde el siglo XVIII. Por supuesto, no hay Estado más disciplinario que el régimen nazi; tampoco Estado en que las regulaciones biológicas vuelvan a tomarse en cuenta de manera más porfiada e insistente. Poder disciplinario, biopoder: todo esto recorrió y sostuvo a pulso la sociedad nazi (a cargo de lo biológico, de la procreación y de la herencia; a cargo, también, de la enfermedad y los accidentes). No hay sociedad a la vez más disciplinaria y aseguradora que la que introdujeron o en todo caso proyectaron los nazis. El control de los albures propios de los procesos biológicos era uno de los objetivos inmediatos del régimen.

Pero, al mismo tiempo que existía esa sociedad universalmente aseguradora, universalmente reguladora y disciplinaria, a través de ella se producía el desencadenamiento más total del poder mortífero, es decir, del viejo poder soberano de matar. Ese poder de matar, ese poder de vida y de muerte que atraviesa todo el cuerpo social de la sociedad nazi, se manifiesta, en principio, porque no se otorga simplemente al Estado sino a toda una serie de individuos, a una cantidad considerable de gente (ya se trate de las SA, las SS, etcétera). En última instancia, en el Estado nazi todo el mundo tiene derecho de vida y de muerte sobre su vecino, aunque sólo sea por la actitud de denuncia, que permite efectivamente suprimir o hacer suprimir a quien tenemos al lado.

Por lo tanto, desencadenamiento del poder mortífero y del poder soberano a través de todo el cuerpo social. De igual manera, como la guerra se plantea explícitamente como un objetivo político —y, en el fondo, no simplemente como un objetivo político para obtener una serie de medios, sino como una especie de fase última y decisiva de todos los procesos políticos—, la política debe conducir a la guerra, y ésta debe ser la fase final y decisiva que coronará el conjunto. Por consiguiente, el objetivo del régimen nazi no es sencillamente la destrucción de las otras razas. Éste es uno de los aspectos del proyecto; el otro consiste en exponer a su propia raza al peligro absoluto y universal de la muerte. El riesgo de morir, la exposición a la destrucción total, es uno de los principios inscriptos entre los deberes fundamentales de la obediencia nazi y los objetivos esenciales de la política. Es preciso llegar a un punto tal que

la población íntegra se exponga a la muerte. Sólo esta exposición universal de toda la población a la muerte podrá constituirla de manera efectiva como raza superior y regenerarla definitivamente frente a las razas que hayan sido exterminadas por completo o que queden decididamente sometidas.

En la sociedad nazi tenemos, por lo tanto, algo que, de todas maneras, es extraordinario: es una sociedad que generalizó de manera absoluta el biopoder pero que, al mismo tiempo, generalizó el derecho soberano de matar. Los dos mecanismos, el clásico y arcaico que daba al Estado derecho de vida y muerte sobre sus ciudadanos, y el nuevo mecanismo organizado alrededor de la disciplina y la regulación, en síntesis, el nuevo mecanismo de biopoder, coincidieron exactamente. De modo que podemos decir lo siguiente: el Estado nazi hizo absolutamente coextensos el campo de una vida que ordenaba, protegía, garantizaba, cultivaba biológicamente y, al mismo tiempo, el derecho soberano de matar a cualquiera, no sólo a los otros, sino a los suyos. En los nazis se produjo la coincidencia de un biopoder generalizado con una dictadura a la vez absoluta y retransmitida a través de todo el cuerpo social por la enorme multiplicación del derecho de matar y la exposición a la muerte. Estamos frente a un Estado absolutamente racista, un Estado absolutamente asesino y un Estado absolutamente suicida. Estado racista, Estado asesino, Estado suicida. Estos aspectos se superponían necesariamente y condujeron, desde luego, a la vez, a la "solución final" (con la cual se quiso eliminar, a través de los judíos, a todas las otras razas, de las que aquellos eran a la vez el símbolo y la manifestación) de 1942 y 1943 y al telegrama 71, mediante el cual Hitler daba, en abril de 1945, la orden de destruir las condiciones de vida del mismo pueblo alemán.[5]

Solución final para las otras razas, suicidio absoluto de la raza [alemana]. A eso llevaba la mecánica inscripta en el funcionamiento del Estado moderno. Sólo el nazismo, claro está, llevó hasta el paroxismo el juego entre el derecho soberano de matar y los mecanismos del biopoder. Pero ese juego está inscripto efectivamente en el funcionamiento de todos los Estados. ¿De todos los Estados modernos, de todos los Es-

[5] El 19 de marzo, Hitler había tomado previsiones para la destrucción de la infraestructura logística y las instalaciones industriales de Alemania. Esas medidas se anunciaron en dos decretos del 30 de marzo y el 7 de abril. Sobre ambos, cf. A. Speer, *Erinnerungen,* Berlín, Propyläen-Verlag, 1969 (traducción francesa: *Au cœur du Troisième Reich,* París, Fayard, 1971) [traducción castellana: *Memorias: Hitler y el Tercer Reich vistos desde dentro,* Barcelona, Plaza y Janes, 1974], Foucault sin duda leyó la obra de J. Fest, *Hitler,* Francfort/Berlín/Viena, Verlag Ullstein, 1973 (traducción francesa, *Hitler,* París, Gallimard, 1973) [traducción castellana: *Hitler,* Barcelona, Noguer, 1975].

tados capitalistas? Pues bien, no es seguro. Yo creo, justamente —pero ésa sería otra demostración—, que el Estado socialista, el socialismo, está tan marcado de racismo como el funcionamiento del Estado moderno, el Estado capitalista. Frente al racismo de Estado, que se formó en las condiciones de vida que les mencioné, se constituyó un socialracismo que no esperó la formación de los Estados socialistas para aparecer. El socialismo fue desde el comienzo, en el siglo XIX, un racismo. Y ya se trate de Fourier,[6] a principios de siglo, o de los anarquistas, al final, pasando por todas las formas de socialismo, siempre constatamos un componente de racismo.

Me resulta difícil hablar sobre esto. Hablar así es jugar a la afirmación contundente. Demostrarlo implicaría otra serie de clases al final (cosa que quería hacer). En todo caso, querría decir simplemente lo siguiente: de una manera general, me parece —y son un poco palabras sueltas- que el socialismo, mientras no plantea en primera instancia los problemas económicos o jurídicos del tipo de propiedad o el modo de producción -en la medida en que, por consiguiente, no plantea ni analiza el problema de la mecánica del poder, los mecanismos de poder—, no puede dejar de volver a afectar, a investir los mismos mecanismos de poder que vimos constituirse a través del Estado capitalista o el Estado industrial. En todo caso, hay una cosa cierta: el tema del biopoder, desarrollado a fines del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, no sólo no fue criticado por el socialismo sino que, de hecho, éste lo retomó, lo desarrolló, lo reinstaló, lo modificó en algunos puntos, pero no reexaminó en absoluto sus fundamentos y sus modos de funcionamiento. En definitiva, me parece que el socialismo retomó sin cambio alguno la idea de que la sociedad o el Estado, o lo que debe sustituirlo, tienen la función esencial de hacerse cargo de la vida, de ordenarla, multiplicarla, compensar sus riesgos, recorrer o delimitar sus oportunidades y posibilidades biológicas. Con las consecuencias que ello tiene cuando estamos en un Estado socialista que debe ejercer el derecho de matar o eliminar, o el de descalificar. Y de ese modo vamos a comprobar, naturalmente, que el racismo —no el propiamente étnico, sino el de tipo evolucionista, el racismo biológico— funciona a pleno en los Estados socialistas (del tipo de la Unión Soviética), con respecto a los enfermos mentales, los criminales, los adversarios políticos, etcétera. Esto en cuanto al Estado.

---

[6] De Ch. Fourier, véase sobre todo al respecto: *Théorie des Quatre Mouvements et des Destinées générales,* Leipzig [Lyon], 1808 [traducción castellana: *Teoría de los cuatro movimientos y los destinos generales,* Barcelona, Barrai, 1974]; *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire,* París, 1829; *La Fausse Industrie morcelée, répugnante, mensongère,* Paris, 1836, dos volúmenes.

Lo que también me parece interesante y durante mucho tiempo representó un problema para mí es que, una vez más, no encontramos simplemente en el plano del Estado socialista ese mismo funcionamiento del racismo, sino también en las diferentes formas de análisis o proyecto socialista, a lo largo de todo el siglo XIX, y, me parece, alrededor de esto: en el fondo, cada vez que un socialismo insistió, sobre todo, en la transformación de las condiciones económicas como principio de transformación y paso del Estado capitalista al Estado socialista (en otras palabras, cada vez que buscó el principio de la transformación en el nivel de los procesos económicos), no necesitó el racismo, al menos en lo inmediato. En cambio, en todos los momentos en que el socialismo se vio obligado a insistir en el problema de la lucha, la lucha contra el enemigo, la eliminación del adversario dentro mismo de la sociedad capitalista; cuando se trató, por consiguiente, de pensar el enfrentamiento físico con el adversario de clase en la sociedad capitalista, el racismo resurgió, porque era la única manera que tenía un pensamiento socialista, que de todas formas estaba muy ligado a los temas del biopoder, de pensar la razón de matar al adversario. Cuando se trata simplemente de eliminarlo económicamente, de hacerle perder sus privilegios, el racismo no hace falta. Pero desde el momento en que hay que pensar que vamos a estar frente a frente, y que será preciso combatirlo físicamente, arriesgar la vida y procurar matarlo, el racismo es necesario.

Por lo tanto, cada vez que vemos esos socialismos, unas formas de socialismo, unos momentos de socialismo que acentúan el problema de la lucha, tenemos racismo. De tal modo, las formas de socialismo más racistas fueron sin duda el blanquismo, la Comuna y la anarquía, mucho más que la socialdemocracia, que la Segunda Internacional y que el propio marxismo. En Europa, el racismo socialista recién se liquidó a fines del siglo XIX, por un lado debido a la dominación de una socialdemocracia (y, hay que decirlo, de un reformismo ligado a ella) y, por el otro, a causa de cierta cantidad de procesos como el caso Dreyfus en Francia. Pero antes del caso Dreyfus, todos los socialistas —bueno, la gran mayoría de los socialistas— eran fundamentalmente racistas. Y yo creo que eran racistas en la medida en que (y terminaré con esto) no reconsideraron —o admitieron, si lo prefieren, como evidentes por sí mismos— esos mecanismos de biopoder que había introducido el desarrollo de la sociedad y el Estado desde el siglo XVIII. ¿Cómo se puede hacer funcionar un biopoder y al mismo tiempo ejercer los derechos de la guerra, los derechos del asesinato y de la función de la muerte si no es pasando por el racismo? Ése era el problema, y creo que sigue siéndolo.

Resumen del curso*

Para realizar el análisis concreto de las relaciones de poder hay que abandonar el modelo jurídico de la soberanía. Éste, en efecto, presupone al individuo como sujeto de derechos naturales o de poderes primitivos; se asigna el objetivo de dar cuenta de la génesis ideal del Estado; por último, hace de la ley la manifestación fundamental del poder. Habría que intentar estudiar el poder no a partir de los términos primitivos de la relación sino de la relación misma, en la medida en que es ella la que determina los elementos a los que remite: en vez de preguntar a unos sujetos ideales qué cedieron de sí mismos o de sus poderes para dejarse someter, es preciso investigar la manera en que las relaciones de sometimiento pueden fabricar sujetos. Del mismo modo, en vez de investigar la forma única, el punto central del que todas las formas de poder derivarían como consecuencia o desarrollo, es preciso ante todo permitir que valgan en su multiplicidad, sus diferencias, su especificidad, su reversibilidad: estudiarlas, por lo tanto, como relaciones de fuerza que se entrecruzan, remiten unas a otras, convergen o, al contrario, se oponen y tienden a anularse. Por último, en vez de otorgar un privilegio a la ley como manifestación de poder, más vale tratar de señalar las diferentes técnicas de coacción que pone en práctica.

Si hay que evitar asimilar el análisis del poder al esquema propuesto por la constitución jurídica de la soberanía, si hay que pensar el poder en términos de relaciones de fuerza, ¿hay que descifrarlo, no obstante, según la forma general de la guerra? ¿Puede servir la guerra como analizador de las relaciones de poder?

Esta cuestión encubre varias otras:

—¿La guerra debe considerarse como un estado de cosas primero y fundamental con respecto al cual todos los fenómenos de dominación, diferenciación y jerarquización sociales deben considerarse como derivados?

---

* Publicado en el *Annuaire du Collège de France, 76e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1975-1976,* 1976, pp. 361-366. Reeditado en *Dits et Écrits, 1954-1988,* edición a cargo de D. Defert y F. Ewald, con la colaboración de J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, col. "Bibliothèque des sciences humaines", cuatro volúmenes; cf. III, núm. 187, pp. 124-130.

– ¿Los procesos de antagonismos, enfrentamientos y luchas entre individuos, grupos o clases competen, en última instancia, a los procesos generales de la guerra?

– ¿El conjunto de las nociones derivadas de la estrategia o la táctica puede constituir un instrumento valedero y suficiente para analizar las relaciones de poder?

– ¿Las instituciones militares y bélicas y, de una manera general, los procedimientos puestos en acción para librar la guerra son en mayor o menor medida el núcleo directo o indirecto de las instituciones políticas?

– Pero la cuestión que habría que plantear en primer lugar sería la siguiente: ¿de qué manera, desde cuándo y cómo se empezó a imaginar que es la guerra la que funciona en las relaciones de poder, que un combate ininterrumpido socava la paz y que el orden civil es fundamentalmente un orden de batalla?

Ésa es la cuestión que se planteó en el curso de este año. ¿Cómo se percibió la guerra en filigrana de la paz? ¿Quién buscó en el fragor y la confusión de la guerra, en el barro de las batallas, el principio de inteligibilidad del orden, las instituciones y la historia? ¿Quién pensó primero que la política era la continuación de la guerra por otros medios?

* * *

A primera vista surge una paradoja. Con la evolución de los Estados desde el inicio de la Edad Media, parece que las prácticas e instituciones de la guerra siguieron un desarrollo visible. Por una parte, tendieron a concentrarse en las manos de un poder central que era el único que tenía el derecho y los medios de la guerra; por eso mismo, se borraron no sin lentitud de la relación de hombre a hombre, de grupo a grupo, y una línea de evolución las llevó a exigirse cada vez más en un privilegio de Estado. Por otra parte, y como consecuencia, la guerra tiende a convertirse en patrimonio profesional y técnico de un aparato militar cuidadosamente definido y controlado. En una palabra: una sociedad íntegramente atravesada por relaciones guerreras fue sustituida poco a poco por un Estado dotado de instituciones militares.

Ahora bien, apenas consumada esta transformación, apareció cierto tipo de discurso sobre las relaciones de la sociedad y la guerra. Se formó un discurso sobre las relaciones de la sociedad y la guerra. Un discurso histórico político —muy diferente del discurso filosófico jurídico ajustado al problema de la soberanía— hace de la guerra el fondo permanente de todas las instituciones de poder. Ese discurso surgió poco tiempo después del final de las guerras de religión y cuando se iniciaban las grandes luchas políticas inglesas del siglo XVII. Según este discurso,

ilustrado en Inglaterra por Coke o Lilburne *y* en Francia por Boulainvilliers *y,* más tarde, por Buat-Nançay, la guerra presidió el nacimiento de los Estados: pero no la guerra ideal —la que imaginan los filósofos del estado de naturaleza—, sino guerras reales *y* batallas concretas; las leyes nacieron en medio de las expediciones, las conquistas y las ciudades incendiadas; pero también continúa actuando con pleno ardor dentro de los mecanismos de poder, o al menos constituye el motor secreto de las instituciones, las leyes y el orden. Por debajo de los olvidos, las ilusiones o las mentiras que nos hacen creer en unas necesidades naturales o en las exigencias funcionales del orden, hay que reencontrar la guerra: ella es la cifra de la paz. Divide permanentemente la totalidad del cuerpo social; sitúa a cada uno de nosotros en uno u otro campo. Y no basta reencontrar esta guerra como principio de explicación: hay que reactivarla, hacer que abandone las formas larvadas y sordas en que prosigue sin que nos demos cuenta claramente y llevarla a una batalla decisiva para la que debemos prepararnos si queremos ser los vencedores.

A través de esta temática caracterizada de una manera todavía muy vaga, puede comprenderse la importancia de esta forma de análisis.

1) El sujeto que habla en ese discurso no puede ocupar la posición del jurista o el filósofo, vale decir, la del sujeto universal. En esa lucha general de la que habla, está forzosamente de un lado o del otro; participa en la batalla, tiene adversarios, combate por una victoria. Sin duda, procura hacer valer el derecho; pero se trata de su derecho, derecho singular marcado por una relación de conquista, dominación o antigüedad: derechos de la raza, derechos de las invasiones triunfantes o de las ocupaciones milenarias. Y si habla también de la verdad, es de esa verdad perspectiva y estratégica que le permite alzarse con la victoria. Tenemos aquí, por consiguiente, un discurso político e histórico con pretensiones de verdad y derecho, pero que se autoexcluye explícitamente de la universalidad jurídico filosófica. Su papel no es el que soñaron los legisladores y los filósofos, de Solón a Kant: instalarse entre los adversarios, en el centro y por encima de la contienda, imponer un armisticio, fundar un orden que reconcilie. Se trata de plantear un derecho afectado por la disimetría y que funciona como privilegio que hay que mantener o restablecer; se trata de hacer valer una verdad que funciona como un arma. Para el sujeto que enuncia un discurso semejante, la verdad universal y el derecho general son ilusiones o trampas.

2) Se trata, además, de un discurso que invierte los valores tradicionales de la inteligibilidad. Explicación por abajo, que no es la explicación más simple, elemental y clara sino la más confusa, oscura y desordenada, la más condenada al azar. Lo que debe servir de principio de descifra-miento es la confusión de la violencia, las pasiones, los odios, las re-

vanchas; también la trama de las circunstancias menudas que hacen las derrotas y las victorias. El dios elíptico y sombrío de las batallas debe iluminar las largas jornadas del orden, el trabajo y la paz. El furor debe dar cuenta de las armonías. De tal modo, en el principio de la historia y del derecho se harán valer una serie de hechos en bruto (vigor físico, fuerza, rasgos de carácter), una serie de azares (derrotas, victorias, éxito o fracaso de las conspiraciones, revueltas o alianzas). Y sólo por encima de este entrelazamiento se dibujará una racionalidad creciente, la de los cálculos y las estrategias, racionalidad que, a medida que ascendemos y se desarrolla, se vuelve cada vez más frágil, más aviesa, más ligada a la ilusión, a la quimera, a la mistificación. Así, tenemos aquí todo lo contrario de los análisis tradicionales que, bajo el azar aparente y superficial, bajo la brutalidad visible de los cuerpos y las pasiones, intentan recuperar una racionalidad fundamental, permanente, ligada por esencia a lo justo y al bien.

3) Este tipo de discurso se desarrolla por entero en la dimensión histórica. No se propone juzgar la historia, los gobiernos injustos, los abusos y las violencias según el principio ideal de una razón o una ley, sino despertar, al contrario, bajo la forma de las instituciones o las legislaciones, el pasado olvidado de las luchas reales, de las victorias o de las derrotas enmascaradas, la sangre seca en los códigos. Se asigna por campo de referencia el movimiento indefinido de la historia. Pero le es posible, al mismo tiempo, apoyarse en formas míticas tradicionales (la edad perdida de los grandes antepasados, la inminencia de los nuevos tiempos y las revanchas milenarias, el advenimiento del nuevo reino que borrará las antiguas derrotas): es un discurso que será capaz de contener tanto la nostalgia de las aristocracias agonizantes como el ardor de las revanchas populares.

En suma, en oposición al discurso filosófico jurídico que se ajusta al problema de la soberanía y la ley, este discurso que descifra la permanencia de la guerra en la sociedad es un discurso esencialmente histórico político, un discurso en que la verdad funciona como arma para una victoria partidaria, un discurso sombríamente crítico y al mismo tiempo intensamente mítico.

* * *

El curso de este año se consagró a la aparición de esa forma de análisis: ¿de qué manera se utilizó la guerra (y sus diferentes aspectos: invasión, batalla, conquista, victoria, relaciones de los vencedores con los vencidos, saqueos y apropiación, levantamientos) como un analizador de la historia y, de una manera general, de las relaciones sociales?

1. En principio hay que descartar algunas falsas paternidades. Y sobre todo la de Hobbes. Lo que éste llama la guerra de todos contra todos no es en modo alguno una guerra real e histórica sino un juego de representaciones por el cual cada uno mide el peligro que cada uno de los demás representa para él, estima la voluntad de combatir que tienen los otros y calibra el riesgo que él mismo correría si recurriera a la fuerza. La soberanía —ya se trate de una "república de institución" o de una "república de adquisición"— no se establece por obra de una dominación belicosa sino, al contrario, por un cálculo que permite evitar la guerra. Para Hobbes, lo que funda el Estado y le da su forma es la no-guerra.

2. La historia de las guerras como matrices de los Estados se esbozó, sin duda, en el siglo XVI, al final de las guerras de religión (en Francia, por ejemplo, con Hotman). Pero este tipo de análisis se desarrolló sobre todo en el siglo XVII. En Inglaterra, en primer lugar, en la oposición parlamentaria y entre los puritanos, con la idea de que la sociedad inglesa era desde el siglo XI una sociedad de conquista: la monarquía y la aristocracia, con sus instituciones distintivas, eran presuntamente una importación normanda, pese a lo cual el pueblo sajón habría conservado, no sin esfuerzo, algunas huellas de sus libertades primitivas. Contra ese fondo de dominación bélica, historiadores ingleses como Coke o Selden restablecen los principales episodios de la historia de Inglaterra; cada uno de ellos se analiza como una consecuencia o como una reanudación de ese estado de guerra histórica primordial entre dos razas hostiles y que difieren por sus instituciones y sus intereses. La revolución de la que estos historiadores son contemporáneos, testigos y a veces protagonistas sería así la última batalla y la revancha de esa antigua guerra.

Encontramos un análisis del mismo tipo en Francia, pero más tardíamente, y sobre todo en los medios aristocráticos de fines del reino de Luis XIV. Boulainvilliers aportará su formulación más rigurosa; pero esta vez la historia se cuenta y los derechos se reivindican en nombre del vencedor; al darse un origen germánico, la aristocracia francesa se atribuye un derecho de conquista y, por lo tanto, de posesión eminente sobre todas las tierras del reino y de dominación absoluta sobre todos sus habitantes galos o romanos; pero se asigna también prerrogativas con respecto al poder real, que sólo se habría establecido en el origen por su consentimiento y debería mantenerse siempre en los límites fijados entonces. La historia así escrita ya no es, como en Inglaterra, la del enfrentamiento perpetuo de los vencidos y los vencedores, con la categoría fundamental del levantamiento y las concesiones arrancadas; será la historia de las usurpaciones o las traiciones del rey contra la nobleza de la que salió y de sus colusiones *contra natura* con una burguesía de origen galorromano. Este esquema de análisis retomado por Freret y, sobre todo, por

Buat-Nançay fue la apuesta de toda una serie de polémicas y la ocasión de investigaciones históricas considerables hasta la Revolución.

Lo importante es que el principio del análisis histórico se busque en la dualidad y la guerra de razas. A partir de ahí y por medio de las obras de Augustin y Amédée Thierry van a desarrollarse en el siglo XIX dos tipos de desciframiento de la historia: uno se expresará en la lucha de clases; el otro, en el enfrentamiento biológico.

Situación del curso

Dictado desde el 7 de enero hasta el 17 de marzo de 1976, entre la publicación de *Vigilar y castigar* (febrero de 1975) y la de *La voluntad de saber* (octubre de 1976), este curso ocupa, en el pensamiento *y* las investigaciones de Foucault, una posición específica, *y* podríamos decir que estratégica: es una especie de pausa, de momento de detención, de punto de inflexión, sin duda, en el que evalúa el camino recorrido *y* traza las líneas de los estudios futuros.

Como apertura del curso *Defender la sociedad,* Foucault presenta, en la forma de balance y puesta a punto, los lineamientos generales del poder *disciplinario* —poder que se aplica singularmente a los cuerpos mediante las técnicas de la vigilancia, las sanciones normalizadoras, la organización panóptica de las instituciones punitivas— *y* esboza al final del curso el perfil de lo que llama el *biopoder,* poder que se aplica globalmente a la población, a la vida *y* a los seres vivientes. En el intento de establecer una *genealogía* de ese poder, Foucault examinó, a continuación, la *gubernamentalidad,* poder que se ejerció, desde fines del siglo XVI, a través de los dispositivos *y* tecnologías de la razón de Estado *y* la *policía.* Foucault había dedicado a la cuestión de las disciplinas los cursos de 1972-1973 *(La Société punitive [La sociedad punitiva]),* 1973-1974 *(Le Pouvoir psychiatrique [El poder psiquiátrico]),* 1974-1975 *(Los anormales) y,* por último, el libro *Vigilar y castigar,* a la gubernamentalidad *y* el biopoder consagrará el primer volumen de la *Historia de la sexualidad (La voluntad de saber,* diciembre de 1976) y, posteriormente, los cursos de 1977-1978 *(Sécurité, Territoire et Population [Seguridad, territorio y población]),* 1978-1979 *(Naissance de la biopolitique [Nacimiento de la biopolítica]) y* el comienzo del curso de 1979-1980 *(Du gouvernement des vivants [Sobre el gobierno de los vivos]).*

Como la cuestión de los dos poderes, su especificidad y su articulación, es central en este curso —junto con la de la guerra como *analizador* de las relaciones de poder y la del nacimiento del discurso histórico político de la lucha de razas—, pareció oportuno, para intentar *situarla*, mencionar algunos puntos que, a nuestro juicio, suscitaron malentendidos, errores, falsas interpretaciones y a veces falsificaciones. Por un lado, se trata del origen de la problemática del poder en Foucault; por el otro, del funcionamiento de los dispositivos y tecnologías del poder en

las sociedades liberales y los totalitarismos, del *diálogo* con Marx y Freud con respecto a los procesos de producción y la sexualidad y, para terminar, de la cuestión de las resistencias. Nos valdremos de los testimonios directos, extraídos, sobre todo, de los textos reunidos en *Dits et Écrits.*[1] Es preciso subrayar, no obstante, que el expediente completo sobre la cuestión del poder —de los poderes— sólo estará disponible al final de la publicación de los cursos y que habrá que esperar, entonces, hasta ese momento para intentar elaborar un balance definitivo.

Foucault nunca consagró libro alguno al poder. Esbozó en varias oportunidades sus lineamientos esenciales; se explayó incansablemente; no escatimó advertencias y puestas a punto. Estudió más bien su funcionamiento, sus efectos, el *cómo,* en los numerosos análisis históricos que realizó sobre los asilos, la locura, la medicina, las prisiones, la sexualidad, la *policía.* La cuestión del poder, por lo tanto, se despliega a lo largo de todos esos análisis, se confunde con ellos, les es inmanente y, por eso mismo, indisociable. Enriquecida bajo la presión de los acontecimientos y con el transcurso de su desarrollo interno, sería vano querer inscribir la problemática en una coherencia a cualquier precio, en una continuidad lineal y sin fallas. Antes bien, se trata, en cada oportunidad, de un movimiento de recuperación: Foucault, en un rumbo que le era característico, no dejó hasta el final de su vida de *releer,* resituar y reinterpretar sus antiguos trabajos a la luz de los últimos, en una especie de reactualización incesante. Es por eso, sin duda, que siempre negó haber querido proponer una *teoría general* del poder, que no dejó de atribuírsele, en referencia, por ejemplo, al *panoptismo.* Sobre las relaciones verdad/poder, saber/poder, decía en 1977: "este estrato de objetos o, mejor, este estrato de relaciones, es difícil de captar; y como no tenemos una teoría general para aprehenderlas, soy, por decirlo así, un empirista ciego, vale decir que estoy en la peor de las situaciones. No tengo teoría general y tampoco un instrumento seguro" (*DE*, III, 216: 404). La cuestión del poder, decía ese mismo año, "comenzó a plantearse en su desnudez" alrededor de 1955, contra el fondo de esas "dos sombras gigantescas", esas "dos herencias negras" que fueron, para él y para su generación, el fascismo y el estalinismo. "La falta de análisis del fascismo es uno de los hechos políticos importantes de los últimos treinta años" (*DE,* III, 218: 422). Si la cuestión del siglo XIX fue la de la pobreza —decía—, la planteada por el fascismo y del estalinismo fue la del poder: "demasiado pocas riquezas" por un lado, "demasiado poder" por el otro (cf. *DE,* III, 232: 536). Desde la década

[1] Abreviaremos las referencias a *Dits et Écrits* de la siguiente forma: *DE,* volumen, número de artículo: página(s).

del treinta, en los círculos trotskistas se había analizado el fenómeno burocrático, la burocratización del partido. La cuestión del poder se retoma en la década del cincuenta, a partir, en consecuencia, de las "herencias negras" del fascismo y del estalinismo; en ese momento se habría producido el clivaje entre la antigua teoría de la riqueza, nacida del "escándalo" de la miseria, y la problemática del poder. Son los años del informe Kruschov, del comienzo de la "desestalinización", de la rebelión húngara, de la guerra de Argelia.

Las relaciones de poder, los hechos de dominación y las prácticas de sometimiento no son específicos de los "totalitarismos"; también atraviesan las sociedades llamadas "democráticas", las que Foucault estudió en sus investigaciones históricas. ¿Qué relación hay entre sociedad totalitaria y sociedad democrática? ¿En qué se parecen o se distinguen su racionalidad política, la utilización que hacen de las tecnologías y dispositivos de poder? Al respecto, Foucault decía en 1978: "Las sociedades occidentales, y de una manera general las sociedades industriales y desarrolladas de fines de siglo, son sociedades atravesadas por esta sorda inquietud e incluso por movimientos de rebelión completamente explícitos, que ponen en entredicho esa especie de superproducción de poder que el estalinismo y el fascismo manifestaron sin duda en toda su desnudez y monstruosidad" *(DE,* III, 232: 536). Y un poco antes, en la misma conferencia:

> Desde luego, tanto el fascismo como el estalinismo respondían a una coyuntura precisa y bien específica. No hay duda de que ambos llevaron sus efectos a dimensiones desconocidas hasta entonces y de las que cabe esperar, si no pensar racionalmente, que no volveremos a conocer. Fenómenos singulares, por consiguiente, pero no hay que negar que en muchos puntos fascismo y estalinismo no hicieron más que prolongar toda una serie de mecanismos que ya existían en los sistemas sociales y políticos de Occidente. Después de todo, la organización de los grandes partidos, el desarrollo de aparatos policiales, la existencia de técnicas de represión como los campos de trabajo son una herencia realmente constituida de las sociedades occidentales liberales que el estalinismo y el fascismo no tuvieron más que recoger. *(DE,* III, 232:535-536.)

Así, entre "sociedades liberales" y Estados totalitarios habría una filiación muy extraña, de lo normal a lo patológico e, incluso, lo monstruoso, sobre la cual habrá que interrogarse tarde o temprano. Aún en 1982, con respecto a esas dos "enfermedades" del poder, esas dos "fiebres" que fueron el fascismo y el estalinismo, Foucault escribía: "Una de las muchas razones que hacen que nos resulten tan desconcertantes es

que, a despecho de su singularidad histórica, no son del todo originales. El fascismo y el estalinismo utilizaron y extendieron los mecanismos ya presentes en la mayoría de las demás sociedades. No sólo esto sino que, a pesar de su locura interna, usaron en gran medida las ideas y los procedimientos de nuestra racionalidad política" *(DE,* IV, 306: 224). Transferencia de tecnologías y prolongación, entonces, con la salvedad de la enfermedad, la locura, la monstruosidad. También "continuidad" del fascismo y el estalinismo en las biopolíticas de exclusión y exterminio de lo políticamente peligroso y étnicamente impuro: biopolíticas introducidas desde el siglo XVIII por la policía médica y asumidas, en el siglo XIX, por el darwinismo social, el eugenismo, las teorías médico legales de la herencia, la degeneración y la raza; léanse, al respecto, las consideraciones de Foucault en la última clase de *Defender la sociedad* (17 de marzo). Después de todo, uno de los objetivos, sin duda esencial, de ese curso es el análisis de la utilización que el fascismo, principalmente (pero también el estalinismo), hizo de las biopolíticas raciales en el "gobierno de los seres vivos" por el conducto de la pureza de sangre y la ortodoxia ideológica.

Con respecto a las relaciones entre poder y economía política, Foucault mantuvo una especie de *diálogo ininterrumpido* con Marx. Éste, en efecto, no ignoraba la cuestión del poder y las disciplinas, si nos atenemos, aunque sólo sea, a los análisis del primer libro de *El capital* (sobre "la jornada de trabajo", "la división del trabajo y la manufactura", "las máquinas y la gran industria") y al del segundo libro (sobre el "proceso de circulación del capital"; cf. *DE,* IV, 297 [a. 1976]: 182-201, especialmente 186 y ss.); del mismo modo, Foucault no ignoraba, por su lado, las coacciones ejercidas por los procesos económicos sobre la organización de los espacios disciplinarios. Pero en Marx, las relaciones de dominación parecen establecerse en la fábrica únicamente por el juego y los efectos de la relación *antagónica* entre el capital y el trabajo. Para Foucault, al contrario, esa relación sólo habría sido posible gracias a los sometimientos, los adiestramientos, las vigilancias producidas y administradas previamente por las disciplinas. Decía al respecto: "cuando en la división del trabajo se necesitó que alguna gente hiciera esto y otra aquello, cuando se temió, también, que movimientos populares de resistencia, inercia o rebelión derribaran todo ese orden capitalista que estaba naciendo, hubo que establecer una vigilancia precisa y concreta sobre todos los individuos, y creo que la medicalización que yo mencionaba está ligada a esto" *(DE,* III, 212: 374). En consecuencia, no es la burguesía *capitalista* del siglo XIX la que habría inventado e impuesto las relaciones de dominación; las habría heredado, en cambio, de los mecanismos disciplinarios de los siglos XVII y XVIII para no hacer otra cosa que utilizarlos y modificar-

los, intensificando algunas y atenuando otras: "No hay por lo tanto un foco único del que salgan como por emanación todas esas relaciones de poder, sino un entrelazamiento de éstas que, en suma, hace posible la dominación de una clase sobre otra, de un grupo sobre otro" *(DE,* III, 212: 379). "En el fondo", sigue escribiendo en 1978, "es cierto que la cuestión que yo planteaba, la planteaba tanto al marxismo como a otras concepciones de la historia y la política, y consistía en esto: ¿las relaciones de poder no representan, por ejemplo, con respecto a las relaciones de producción, un nivel de realidad a la vez complejo y relativamente, pero sólo relativamente, independiente?" *(DE,* III, 238: 629). Y entonces podríamos preguntarnos si el *capitalismo,* modo de producción en el que se inscriben esas relaciones de poder, no representó, a su turno, un gran dispositivo de codificación e intensificación de esas relaciones *relativamente autónomas* mediante las particiones, las jerarquías, la división del trabajo que establecen en las manufacturas, los talleres y las fábricas, las relaciones ciertamente *económicas* y conflictivas entre la fuerza de trabajo y el capital pero también, y sobre todo, mediante las reglamentaciones disciplinarias, el sometimiento de los cuerpos, las regulaciones sanitarias que adaptaron, intensificaron, doblegaron a esa fuerza a las coacciones económicas de la producción. De modo que, al parecer, no es el trabajo el que introdujo las disciplinas sino más bien éstas y las normas las que hicieron posible el trabajo tal como se organiza en la economía llamada capitalista.

Podríamos decir lo mismo a propósito de la *sexualidad (diálogo* esta vez, pero con un tono más vivo, con la medicina del siglo XIX y, sobre todo, con Freud). Foucault nunca negó la *centralidad* de la sexualidad en los discursos y las prácticas médicas desde principios del siglo XVIII. Pero desechó la idea, anunciada por Freud y teorizada a continuación por el *freudomarxismo,* de que esa sexualidad sólo habría sido negada, reprimida, suprimida; muy por el contrario, habría suscitado, según Foucault, toda una proliferación de discursos eminentemente positivos mediante los cuales se ejerció en realidad ese poder de control y normalización de los individuos, las conductas y la población que es el biopoder. La *sexualidad* no es, por tanto, el receptáculo de los secretos del que se haría surgir, con la condición de saber detectarlos y descifrarlos, la verdad de los individuos; es más bien el ámbito en el cual, desde la campaña contra el onanismo de los niños desatada en Inglaterra en la primera mitad del siglo XVIII, se ejerció el poder sobre la vida en las dos formas de la "anatomopolítica del cuerpo humano" y la "biopolítica de la población". En torno de la sexualidad se articularían entonces, recíprocamente apoyados y fortalecidos, los dos poderes, el de las disciplinas del cuerpo y el del gobierno de la población. "Las disciplinas del cuerpo y las

regulaciones de la población constituyen los dos polos", escribía en *La voluntad de saber*, "alrededor de los cuales se desplegó la organización del poder sobre la vida. La introducción durante la edad clásica de esta gran tecnología de dos caras —anatómica y biológica, individualizadora y especificadora, volcada hacia las actuaciones del cuerpo y enfocada hacia los procesos de la vida— caracteriza un poder cuya función más elevada, en lo sucesivo, no es tal vez matar sino investir la vida de parte a parte". De allí la importancia del sexo, no como depósito de secretos y fundamento de la verdad de los individuos sino más bien como blanco, como *apuesta política.* En efecto, "por un lado, compete a las disciplinas del cuerpo: adiestramiento, intensificación y distribución de las fuerzas, ajuste y economía de las energías. Por el otro, compete a la regulación de las poblaciones, por los efectos globales que induce. [...] Nos valemos de él como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones".

En consecuencia, lo que marca la especificidad y la importancia del trabajo y la sexualidad, y lo que hace también que hayan sufrido la *carga* y la *sobrecarga* de los discursos de la economía política, por un lado, y el saber médico, por el otro, es que en ellos y a través de ellos se conjugaron tanto las relaciones del poder disciplinario como las técnicas de normalización del biopoder, lo que intensificó las influencias y efectos de ambos. Por lo tanto, estos dos poderes no constituirían, como a veces se argumenta, dos *teorías* en el pensamiento de Foucault, excluyentes, independientes y sucesivas una de otra, sino más bien dos modos conjuntos de funcionamiento del saber/poder, aunque, es cierto, con focos, puntos de aplicación, finalidades y apuestas específicas: el adiestramiento de los cuerpos, por una parte; la regulación de la población, por la otra. Léanse al respecto los análisis de Foucault sobre la ciudad, la norma y la sexualidad en la "Clase del 17 de marzo de 1976" de *Defender la sociedad,* y el capítulo final de *La voluntad de saber,* "Derecho de muerte y poder sobre la vida".

Donde hay poder siempre hay resistencia; uno es coextenso de la otra: "desde el momento en que hay una relación de poder, hay una posibilidad de resistencia. Jamás caemos en la trampa del poder: su influjo siempre puede modificarse, en condiciones determinadas y de acuerdo con una estrategia precisa" *(DE,* III, 200: 267). El campo en que se despliega el poder no es, entonces, el de una dominación "lúgubre y estable": "Por doquier estamos en lucha [...] y a cada instante pasamos de la rebelión a la dominación, de la dominación a la rebelión; lo que querría poner de manifiesto es toda esta agitación perpetua" *(DE,* III, 216: 407). En consecuencia, lo que caracteriza al poder en sus objetivos y maniobras sería menos una potencia sin límites que una especie de ineficacia constitutiva: "El poder no es omnipotente, omnisciente, al contrario", decía

Foucault en 1978 con respecto a los análisis llevados adelante en *La voluntad de saber*. "Si las relaciones de poder produjeron formas de investigación, de análisis de los modelos de saber, fue precisamente", agregaba, "porque el poder no era omnisciente sino ciego, porque se encontraba en un callejón sin salida. Si hemos sido testigos del desarrollo de tantas relaciones de poder, de tantos sistemas de control, de tantas formas de vigilancia, fue justamente porque el poder siempre era impotente" (*DE*, III, 238: 629). Al ser la historia la astucia de la razón, ¿será el poder la astucia de la historia, el que siempre gana?, volvía a preguntarse en *La voluntad de saber*. Todo lo contrario: "Eso sería desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder. Éstas sólo pueden existir en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos desempeñan en ellas el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de punto de agarre. Estos puntos de resistencia están presentes por doquier en la red del poder".

¿Pero cómo se manifiesta esta resistencia o resistencias, qué formas adoptan, cómo es posible analizarlas? Al respecto, es preciso subrayar, ante todo, lo siguiente: si el poder, como dice Foucault en las dos primeras clases del curso, no se despliega y ejerce en las formas del derecho y la ley, si no es algo que se toma o se intercambia, si no se construye a partir de intereses, de una voluntad, de una intención, si no tiene su origen en el Estado, si, por lo tanto, no es deducible e inteligible mediante la categoría jurídico política de la soberanía (aun cuando el derecho, la ley y la soberanía puedan representar una especie de codificación e, incluso, de fortalecimiento de ese poder; cf. *DE,* III, 218: 424; 239: 654), la resistencia tampoco es, entonces, del orden del derecho, de un derecho, y desborda por todos lados el marco jurídico de lo que desde el siglo XVII se denomina *derecho a la resistencia:* no se funda en la soberanía de un sujeto previo. Poder y resistencias se enfrentan con tácticas cambiantes, móviles y múltiples en un campo de relaciones de fuerza cuya lógica es menos la reglada y codificada del derecho y la soberanía que la estratégica y belicosa de las luchas. La relación entre poder y resistencia está menos en la forma jurídica de la soberanía que en la forma estratégica de la lucha que, en consecuencia, habrá que analizar.

Ésa es una línea de fuerza de este curso, en una época en que Foucault se interesaba mucho en las instituciones militares y el ejército (al respecto, cf. *DE,* III, 174: 89; 200: 268; 229: 515; 239: 648 y, más adelante, en 1981, IV, 297: 182-201). La cuestión que se planteaba entonces era la siguiente: esas luchas, enfrentamientos, estrategias, ¿son analizables en la forma binaria y maciza de la dominación (dominantes-dominados) y, por lo tanto, en última instancia, de la guerra? "¿Es preciso entonces", escribía en *La voluntad de saber,*

dar vuelta la fórmula y decir que la política es la continuación de la guerra por otros medios? Tal vez, si todavía se pretende mantener una separación entre guerra y política, habría que proponer más bien que esta multiplicidad de las relaciones de fuerza puede codificarse —en parte y nunca totalmente—, sea en la forma de la "guerra", sea en la forma de la "política"; se trataría de dos estrategias diferentes (pero prontas a volcarse una en la otra) para integrar esas relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas.

Al criticar a los marxistas, con respecto al concepto de *lucha de clases,* el hecho de que hubieran examinado más bien qué era la clase y no qué era la lucha (cf. *DE,* III, 200: 268; 206: 310-311), afirmaba: "Lo que me gustaría discutir, a partir de Marx, no es el problema de la sociología de las clases, sino el método estratégico concerniente a la lucha. Allí reside mi interés por Marx, y a partir de ahí me gustaría plantear los problemas" *(DE,* III, 235: 606).

Foucault ya había dedicado la clase del 10 de enero del curso de 1973 sobre *La Société punitive* a las relaciones entre guerra y dominación. En ella denunciaba la teoría de Hobbes de la *guerra de todos contra todos,* analizaba las relaciones entre guerra civil y poder y describía las medidas de defensa tomadas por la sociedad contra ese "enemigo social" en que se convirtió, desde el siglo XVIII, el criminal. En 1967 y 1968, como lo recuerda Daniel Defert en su "Cronología" *(DE,* I: 30-32), Foucault leía a Trotski, Guevara, Rosa Luxemburg y Clausewitz. A propósito de los escritos de los Black Panthers, que leía en la misma época, decía en una carta: "Desarrollan un análisis estratégico liberado de la teoría marxista de la sociedad" *(DE,* I: 33). En una carta de diciembre de 1972 dice que quiere emprender el análisis de las relaciones de poder a partir de "la más desacreditada de las guerras: ni Hobbes, ni Clausewitz, ni lucha de clases: la guerra civil" *(DE,* I: 42). Por último, en agosto de 1974, en otra carta, volvía a decir: "Mis marginales son increíblemente familiares y reiterativos. Ganas de ocuparme de otras cosas: economía política, estrategia, política" *(DE,* I: 45).

No obstante, Foucault parece haber vacilado mucho sobre la eficacia del modelo estratégico para el análisis de las relaciones de poder: "¿Los procesos de dominación no son más complejos, más complicados que la guerra?", se preguntaba en una entrevista de diciembre de 1977 *(DE,* III, 215: 391). Y en las preguntas dirigidas a la revista *Hérodote* (julio-septiembre de 1976) escribía lo siguiente: "La noción de estrategia es esencial cuando se quiere hacer el análisis del saber y sus relaciones con el poder. ¿Implica necesariamente que a través del saber en cuestión se hace la *guerra*? / ¿La estrategia no permite analizar las relaciones de poder

como técnica de *dominación*? / ¿O hay que decir que la dominación no es más que una forma de continuación de la guerra?" *(DE,* III, 178: 94). Y un poco más tarde agregaba: "¿La relación de fuerza en el orden de la política es una relación de guerra? Personalmente, por el momento no estoy dispuesto a responder de una manera definitiva por sí o por no" *(DE,* III, 195: 206).

A estas cuestiones se consagra esencialmente el curso que publicamos aquí. En él, Foucault analiza los temas de la guerra y la dominación en el discurso histórico político de la lucha de razas en los *Levellers* y los *Diggers* ingleses y en Boulainvilliers: en efecto, sus relatos de la dominación de los normandos sobre los sajones, después de la batalla de Hastings, y de los francos germánicos sobre los galorromanos después de la invasión de la Galia, se fundan en la historia de la conquista, que oponen a las *ficciones* del derecho natural y al universalismo de la ley. Allí, y no en Maquiavelo o en Hobbes, tiene su origen, según Foucault, una forma radical de historia, que habla de guerra, conquista y dominación y funciona como arma contra la realeza y la nobleza en Inglaterra, contra la realeza y el tercer estado en Francia. Foucault, que retoma aquí directa o indirectamente una tesis formulada en 1936, en un contexto teórico político y con objetivos absolutamente diferentes, por Friedrich Meinecke en *Die Entstehung des Histo- rismus,* llama *historicismo* a ese discurso histórico político de la conquista: discurso de luchas, discurso de batallas, discurso de razas. En el siglo XIX, la "dialéctica" habría codificado y, por lo tanto, "neutralizado" esas luchas, tras el uso que había hecho de ella Augustin Thierry en sus obras sobre la conquista normanda y la formación del tercer estado, y antes de que el nazismo utilizara la cuestión racial en las políticas de discriminación y exterminio que ya conocemos. Y si bien es cierto que ese discurso histórico político obliga al historiador a alinearse en un campo o en el otro y a apartarse de la posición "media" —la posición "de árbitro, de juez, de testigo universal" *(DE,* III, 169: 29) que fue la del filósofo, de Solón a Kant—, y aunque también sea verdad que esos discursos nacen en la guerra y no en la paz, no por ello es menos cierto que la relación binaria que introducen en ellos los datos de la dominación y que explica el modelo de la guerra no parece dar cuenta del todo ni de la multiplicidad de las luchas reales suscitadas por el poder disciplinario ni, menos aun, de los efectos de gobierno sobre las conductas producidos por el biopoder.

Ahora bien, las investigaciones de Foucault luego de 1976 se orientaban, sin duda, hacia el análisis de este último tipo de poder, y tal vez ésa sea una de las razones, si no del abandono, sí al menos de la discusión posterior de la problemática de la guerra que aún está en el centro de *Defender la sociedad.* En un real que es "polémico", *luchamos todos contra todos,*

decía en 1977 *(DE,* III, 206: 311). Pero esta afirmación, aparentemente hobbesiana, no debe engañarnos. No es el gran enfrentamiento binario, la forma intensa y violenta que las luchas asumen en ciertos momentos, pero sólo en ciertos momentos de la historia: los enfrentamientos codificados en la forma de la *revolución*. Se trata más bien, en el campo del poder, de un conjunto de luchas puntuales y diseminadas, una multiplicidad de resistencias locales, imprevisibles, heterogéneas que el hecho masivo de la dominación y la lógica binaria de la guerra no logran aprehender. Hacia el final de su vida, en 1982, en un texto que es en parte su *testamento* filosófico y en el que intentaba, como lo había hecho con frecuencia —allí parece estar incluso una de las *figuras* de su pensamiento—, repensar y volver a poner en perspectiva todas esas cuestiones a la luz de sus últimos trabajos, Foucault escribía que su objetivo no había sido "analizar los fenómenos de poder ni echar las bases de un análisis de ese tipo", sino más bien producir "una historia de los diferentes modos de subjetivización del ser humano en nuestra cultura". El ejercicio del poder consistiría, entonces, según él, sobre todo en "conducir conductas", al modo de la pastoral cristiana y la *gubernamentalidad.* "En el fondo, el poder", escribía, "corresponde menos al orden del enfrentamiento entre dos adversarios o de la acción de uno con respecto al otro, que al orden del 'gobierno'" *(DE,* IV, 306: 237). Y concluía (pero el texto debe leerse en su totalidad) a propósito de esas relaciones entre poderes y luchas: "En suma, toda estrategia de enfrentamiento aspira a convertirse en relación de poder; y toda relación de poder se inclina, tanto si sigue su propia línea de desarrollo como si choca con resistencias frontales, a convertirse en estrategia ganadora" *(DE,* IV, 306: 242).

Foucault había planteado la cuestión del poder desde *Historia de la locura:* un poder que está en acción y se ejerce a través de las técnicas administrativas y estatales del "gran encierro" de los individuos peligrosos (los vagabundos, los criminales, los locos). La retomaría a principios de la década del setenta en los cursos del Collège de France sobre la producción y los regímenes de la verdad en la Grecia antigua, los mecanismos punitivos en Europa desde la Edad Media y los dispositivos de normalización de la sociedad disciplinaria. Pero en segundo plano estaba el contexto político militar, las *circunstancias históricas,* como las llamaba Canguilhem, de los conflictos internacionales y las luchas sociales en Francia luego de 1968.

No podemos rehacer aquí la historia de esas circunstancias. Recordemos brevemente, a título de información, que eran los años de la guerra de Vietnam, el *septiembre negro* (1970) en Jordania, la agitación estudiantil (1971) en Portugal contra el régimen de Salazar tres años antes de la *revolución de los claveles,* la ofensiva terrorista del IRA (1972) en

Irlanda, el recrudecimiento del conflicto árabe-israelí con la guerra de Iom Kippur, la normalización en Checoslovaquia, el régimen de los coroneles en Grecia, la caída de Allende en Chile, los atentados fascistas en Italia, la huelga de los mineros en Inglaterra, la agonía feroz del franquismo en España, la toma del poder por los khmers rojos en Camboya, la guerra civil en el Líbano, en Perú, en la Argentina, en Brasil y en muchos Estados africanos.

El interés de Foucault por el poder tiene su origen aquí: en la vigilancia, la atención y el interés con que seguía lo que Nietzsche llamaba *die grosse Politik:* el ascenso de los fascismos en todo el mundo, las guerras civiles, la instauración de las dictaduras militares, los objetivos geopolíticos de opresión de las grandes potencias (en especial de los Estados Unidos en Vietnam); también, y sobre todo, tiene sus raíces en su *práctica política* de la década del setenta, que le había permitido captar al natural, sobre el terreno, el funcionamiento del sistema carcelario, observar la suerte corrida por los detenidos, estudiar sus condiciones materiales de vida, denunciar las prácticas de la administración penitenciaria y apoyar los conflictos y las revueltas en todos los lugares en que estallaban.

En cuanto al racismo, es un tema que apareció y fue abordado en los seminarios y cursos sobre la psiquiatría, los castigos, los anormales y todos esos saberes y prácticas en que, en torno de la teoría médica de la *degeneración,* de la teoría médico legal del eugenismo, del darwinismo social y de la teoría penal de la *defensa social,* se elaboran en el siglo XIX las técnicas de discriminación, aislamiento y normalización de los individuos *peligrosos:* la aurora precoz de las purificaciones étnicas y los campos de trabajo (que un criminalista francés de fines del siglo XIX, J. Léveillé, aconsejaba a sus colegas rusos construir en Siberia, durante un Congreso Internacional Penitenciario reunido en San Petersburgo, como lo recuerda el mismo Foucault; cf. *DE,* III, 206: 325). Un nuevo racismo nació cuando el *saber de la herencia* —al que Foucault proyectaba dedicar sus investigaciones futuras, en su texto de candidatura al Collège de France (cf. *DE, I,* 71: 842-846)— se acopló con la teoría psiquiátrica de la degeneración. Al dirigirse a su auditorio, decía al final de la última clase (19 de marzo de 1975) del curso de 1974-1975 sobre *Los anormales:* "Advertirán cómo la psiquiatría, a partir de la noción de degeneración, a partir de los análisis de la herencia, puede efectivamente engancharse o, mejor, dar lugar a un racismo". Y el nazismo, agregaba, no habría hecho otra cosa que *enganchar,* a su turno, ese nuevo racismo, como medio de defensa interna de la sociedad contra los anormales, al racismo étnico que era endémico en el siglo XIX.

Contra el marco de la guerra, las guerras, las luchas y rebeliones de esos años en que, como se dijo, "el aire era rojo", *Defender la sociedad*

podría, entonces, ser el punto de encuentro, la unión, la articulación del problema político del poder y la cuestión histórica de la raza: la genealogía del racismo a partir de los discursos históricos sobre la lucha de razas, en los siglos XVII y XVIII, y sus transformaciones en los siglos XIX y XX. Sobre la guerra, esa guerra que atraviesa el campo del poder, pone a las fuerzas una frente a otra, distingue amigos y adversarios, engendra dominaciones y revueltas, podríamos evocar un "recuerdo infantil" de Foucault, tal como él mismo lo contaba en una entrevista de 1983, a propósito del "terror" que lo había sobrecogido en 1934, en el momento del asesinato del canciller Dollfuss:

> La amenaza de la guerra era nuestro telón de fondo, el marco de nuestra existencia. Luego la guerra llegó. Mucho más que las escenas de la vida familiar, la sustancia de nuestra memoria son esos acontecimientos concernientes al mundo. Digo "nuestra memoria" porque estoy casi seguro de que la mayoría de los jóvenes franceses y francesas de la época vivieron la misma experiencia. Sobre nuestra vida privada pesaba una verdadera amenaza. Tal vez sea por eso que me fascinan la historia y la relación entre la experiencia personal y los sucesos en los que nos inscribimos. Ése es, creo, el núcleo de mis deseos teóricos (*DE*; IV, 336: 528).

En cuanto a la *coyuntura intelectual* de los años previos al curso, años marcados por la crisis del marxismo y el ascenso del discurso neoliberal, es difícil, si no imposible, saber a qué obras hace referencia Foucault, implícita o explícitamente, en *Defender la sociedad*. A partir de 1970 se habían traducido y publicado obras de M. Weber, H. Arendt, E. Cassirer, M. Horkheimer y T. W Adorno, A. Solzhenitsyn. En el curso se rinde un homenaje explícito a *El anti-Edipo* de G. Deleuze y F. Guattari. Al parecer, Foucault no llevaba un cuaderno de lecturas y, por otra parte, no le gustaba el debate de autor a autor: prefería la problematización a la polémica (cf. *DE,* IV, 342: 591-598). Tampoco podemos hacernos más que una idea conjetural sobre su manera de leer los libros, utilizar la documentación, explotar las fuentes (habría que hacer todo un trabajo sobre este aspecto, la *fábrica* de sus libros). Del mismo modo, no sabemos muy bien cómo preparaba los cursos. El que publicamos aquí, y cuyo manuscrito pudimos consultar gracias a la cortesía y la ayuda de Daniel Defert, está casi totalmente redactado. No obstante, no corresponde a lo que se dijo efectivamente: son *bloques de pensamiento* que servían a Foucault de traza, referencia, hilo conductor, y a partir de los cuales a menudo improvisaba: desarrollaba y profundizaba tal o cual punto, se anticipaba a tal clase o volvía a tal otra. Tenemos también la impresión de que no

procedía con un plan enteramente preestablecido, sino más bien a partir de un problema, o de varios, y que el curso se desplegaba entonces *al hacerse*, por una especie de engendramiento interior, con bifurcaciones, anticipaciones, abandonos (por ejemplo, la clase prometida sobre la *represión,* que no dará y retomará en *La voluntad de saber).* En referencia a su trabajo, su manera de trabajar, Foucault escribía en 1977: "No soy un filósofo ni un escritor. No hago una obra, hago investigaciones que son históricas y políticas a la vez; a menudo me arrastran los problemas que encuentro en un libro, no puedo resolver en él e intento entonces abordarlos en un libro siguiente. También hay fenómenos de coyuntura que hacen que, en un momento dado, tal problema parezca urgente, políticamente urgente en la actualidad, y a causa de eso me interesa" *(DE,* III, 212: 376-377). En cuanto al *método,* y a propósito de *La arqueología del saber,* decía: "No tengo un método que aplique de la misma forma a dominios diferentes. Al contrario, diría que es un mismo campo de objetos, un dominio de objetos lo que trato de aislar utilizando instrumentos que encuentro o forjo, en el momento en que estoy haciendo mi investigación, pero sin privilegiar en absoluto el problema del método" *(DE,* III, 216: 404).

A veinte años de distancia, este curso no ha perdido nada de su actualidad y su urgencia: es el distanciamiento de las teorías jurídicas y las doctrinas políticas incapaces de dar cuenta de las relaciones de poder y las relaciones de fuerza en el enfrentamiento de los saberes y las luchas reales; es una relectura de la edad de las Luces en la que habría que ver la descalificación de los saberes *menores* en beneficio de la centralización, la normalización y el disciplinamiento de saberes dominantes, más que el progreso de la Razón; es la crítica de la idea de que la historia sería una invención y una herencia de la burguesía en ascenso en el siglo XVIII; es el elogio fundado del *historicismo,* de esa historia que habla de conquistas y dominaciones, una *historia batalla,* en el verdadero sentido de la palabra, que se construyó a partir de la lucha de razas en oposición al derecho natural; es, por último, desde la transformación de esa lucha en el siglo XIX, el planteo de un problema, el de la regulación biopolítica de las conductas y, como memoria reciente y horizonte cercano, el del nacimiento y desarrollo del racismo y del fascismo. Los lectores de Foucault, acostumbrados a sus cambios de decorado, a sus modificaciones de perspectiva con respecto a las ideas dominantes y los saberes establecidos, no se sorprenderán. En cuanto a los especialistas, no se puede más que sugerirles que no olviden que este texto no es un libro sino un curso y que, por lo tanto, hay que tomarlo como tal: no un trabajo de erudición sino, más bien, el planteamiento de un problema *urgente,* el del racismo, y la apertura de un camino, el esbozo de un trazado genealógico para

intentar repensarlo. ¿Cómo leerlo, entonces? Para ello, podríamos recordar como conclusión lo que Foucault decía en 1977: "La cuestión de la filosofía es la cuestión de ese presente que somos nosotros mismos. Por eso la filosofía es hoy íntegramente política e íntegramente historiadora. Es la política inmanente a la historia, es la historia indispensable a la política" *(DE,* III, 200: 266).

***

En lo que se refiere a los estudios que Foucault habría podido consultar para preparar el curso, no podemos más que plantear hipótesis. Las fuentes se citan en las notas, pero es prácticamente imposible saber si se trata de una lectura directa o de un préstamo de una obra secundaria. Una bibliografía *científica* sólo podría establecerse a partir de las notas que Foucault tomaba cuidadosamente, una cita por hoja, con referencias bibliográficas, edición, página; pero a continuación las clasificaba temáticamente y no como *dossier* de tal o cual volumen, tal o cual curso. Ese trabajo de reconstrucción de la *biblioteca* de Foucault queda por hacer y supera, en todos los casos, el marco de esta nota.

Para abrir huellas y orientar a los lectores y los futuros investigadores, por el momento nos limitamos a señalar algunas obras que se relacionan con cuestiones planteadas en el curso y que estaban disponibles en la época en que Foucault lo preparaba:

- "Mito troyano" e historia de las razas:

Th. Simar, *Etude critique sur la formation de la doctrine des races,* Bruselas, Lamertin, 1922; J. Barzun, *The French Race*, Nueva York, Columbia University Press, 1932; M. Bloch, "Sur Ies grandes invasions. Quelques positions de problèmes", *Revue de synthèse,* 1940-1945; G. Huppert, *The Idea of Perfect History: Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France,* Urbana, University of Illinois Press, 1970 (traducción francesa: *L'Idée de l'histoire parfaite,* Paris, Flammarion, 1973); L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme,* III: *De Voltaire à Wagner,* Paris, Calmann-Lévy, 1968 [traducción castellana: *Historia del antisemitismo,* Barcelona, Muchnik, 1980-1986, cinco volúmenes; III, *El siglo de las luces),* y *Le Mythe aryen,* París, Calmann-Lévy, 1971; C.-G. Dubois, *Celtes et Gaulois au XVIe siècle. Le développement d'un mythe littéraire,* París, Vrin, 1972; A. Devyver, *Le Sang épuré. Les préjugés de race chez les gentilshommes français de l'Ancien Régime, 1560-1720,* Bruselas, Éd. de l'Université, 1973; A. Jouanna, *L'Idée de race en France au XVIe siècle et au début du XVIIe siècle,* tesis defendida en junio de 1975 en la Universidad de París IV y difundida por las Editions Champion en 1976.

Señalemos también que el problema de la historiografía de las razas había sido planteado, luego de Meinecke, por G. Lukács en el capítulo VII de *Die Zerstörung der Vernunft,* Berlín, Aufbau Verlag, 1954 (traducción francesa: *La Destruction de la Raison,* París, L'Arche, 1958-1959) [traducción castellana: *El asalto a la razón,* México, Era, 1959], y en *Der historische Roman,* Berlín, Aufbau Verlag, 1956 (traducción francesa: *Le Roman historique,* Paris, Payot, 1965) [traducción castellana: *La novela histórica,* México, Era, 1966].

Recordemos, asimismo, sobre la cuestión del mito troyano, dos antiguos trabajos alemanes: E. Luthgen, *Die Quellen und der historische Wert der fränkischen Trojasage,* Bonn, R. Weber, 1876, y la tesis de M. Klippel, *Die Darstellung des fränkischen Trojanersagen,* Marburgo, Beyer und Hans Knecht, 1936.

- *Levellers* y *Diggers.*

J. Frank, *The Levellers,* Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1955; H. N. Brailsford, *The Levellers and the English Revolution* (editado por Ch. Hill), Londres, Cresset Press, 1961, y sobre todo Ch. Hill, *Puritanism and Revolution,* Londres, Secker & Warburg, 1958; del mismo autor, *Intellectual Origins of the English Revolution,* Oxford, Clarendon Press, 1965 [traducción castellana: *Los orígenes intelectuales de la revolución inglesa,* Barcelona, Crítica, 1980], y *The World Turned upside down,* Londres, Temple Smith, 1972.

- La idea imperial romana y la *translatio imperii* de la Edad Media al Renacimiento:

F. A. Yates, *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century,* Londres/ Boston, Routledge and Kegan Paul, 1975 (traducción francesa: *Astraea,* París, Boivin, 1989).

- Boulainvilliers:

R. Simon, *Henry de Boulainvilliers, historien, politique, philosophe, astrologue*, París, Boivin, 1942, y *Un révolté du grand siècle, Henry de Boulainvilliers,* Garches, Ed. du Nouvel Humanisme, 1948.

- La disputa entre *romanistas* y *germanistas* con respecto a la monarquía francesa, la historiografía y la *constitución* en el siglo XVIII:

E. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle,* Paris, PUF, 1927 (Ginebra, Slatkine Reprints, 1970); L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire,* Paris, PUF, 1959 [traducción castellana: *Montesquieu. La política y la historia,* Barcelona, Ariel, 1979].

- A. Thierry y la historiografía en Francia durante la Restauración y bajo la monarquía de julio:

P. Moreau, *L'Histoire en France au XIX^e siècle,* Paris, Les Belles Lettres, 1935; K. J. Carroll, *Some Aspects of the Historical Thought of Augustin Thierry,* Washington DC, Catholic University of America Press, 1951; F. Engel-Janosi, *Four Studies in French Romantic Historical Writings,* Baltimore, Md., Johns Hopkins University Press, 1955; B. Reizov, *L'Historiographie romantique française (1815-1830),* Moscú, Ed. de Moscú, 1957; S. Mellon, *The Political Uses of History in the French Restoration,* Stanford, Ca., Stanford University Press, 1958; M. Seliger, "Augustin Thierry: Race-thinking during the Restoration", *Journal of History of Ideas,* XIX, 1958; R. N. Smithson, *Augustin Thierry: Social and Political Consciousness in the Evolution of Historical Method,* Ginebra, Droz, 1972.

- El *antisemitismo* de la izquierda francesa en el siglo XIX:

R. F. Byrnes, *Antisemitism in Modern France,* Nueva York, H. Fertig, 1969 (primera edición, 1950); Rabi [W. Rabinovitch], *Anatomie du judaïsme français,* Paris, Ed. de Minuit, 1962; L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme,* III, París, Calmann-Lévy, 1968. Foucault quizá conocía los numerosos trabajos de E. Silberner reunidos en un volumen con el título de *Sozialisten zur Judenfrage,* Berlín, Colloquium Verlag, 1962, y la obra de Zosa Szajkowski, *Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848,* Nueva York, Ktav Publ. House, 1970 (reeditado en 1972).

- Señalemos, para terminar, la aparición en febrero de 1976, en Gallimard, de los dos volúmenes de R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz* [traducción castellana: *Pensar la guerra, Clausewitz,* Madrid, Ministerio de Defensa-Secretaría General Técnica, 1993, dos volúmenes].

ALESSANDRO FONTANA Y MAURO BERTANI

INDICE DE NOCIONES Y CONCEPTOS

Absolutismo: 165;
(- de la monarquía francesa): 116-117;
(-del rey): 113, 119;
(-romano): 115-117, 135, 138-140;
(constitución del — real): 211;
(disociación entre — y romanidad): 188-189;
(nacimiento del - entre los francos): 146-147.
Administración: 123-125, 132;
(-según Boulainvilliers): 125-126;
(conocimiento de la - e historia): 130-131;
(saber de la-): 123-127.
Adversario
(eliminación del — en el socialismo): 236-237.
América:
87. Análisis
(- histórico políticos y guerra): 148-149; (— histórico y económico político): 140-141.
Análisis existencial: 18-20. Analistas: 68-70. Anarquismo
(-y racismo): 235.
Anatomopolítica
(- del cuerpo humano): 220.
Anomalía(s): 233;
(nacimiento del problema de la —): 221-222.
Anormales
(eliminación de los individuos —): 230-231.
Anti-Edipo, El: 19. Antihistoricismo
(- de la burguesía): 193-194. Anti-psiquiatría: 18, 25.
Antisemitismo: 85-86;
(- religioso): 86-87.
Antropología
(— en los siglos XIX Y XX): 179-180. Aparato(s)
(— de aprendizaje): 51;
(—de Estado): 226;
(— de poder): 51;
(— escolar): 51;
(—militar): 53.
Apocalipsis: 61.
Aristocracia: 146-147, 153;
(— e historia): 196;
(— franca y poder monárquico): 145-146;
(—gala e Iglesia): 146-147, 153;
(—guerrera): 141, 145-146;
(— inglesa): 95;
(—y libertad bárbara): 187-188;
(—y rey): 125-127;
(nacimiento de la - según Dubos): 186-187.
Arqueología: 24.
Atenas: 104.
Azar(es)
(— en el principio de la historia): 59.

Babilonia: 75.
Barbarie
(—y constitución): 182-183:
(—y democracia): 187-188;
(—y revolución): 182-184;
(desaparición de la —): 183-185;
(filtro de la—): 182-185;
(irrupción de la — en la historia): 184.
Bárbaro: 20-22, 26, 33, 142, 180-184;
(— en la historiografía europea): 143;
(— y salvaje): 177-181.
Batalla(s): 29, 89-91, 93, 150-152;
(— y nacimiento de las leyes): 55-56.
Benedictinos: 157.
Biblia: 72-73;
(— y discurso de insurrección): 73-75, 77.
Binario/a, véase también Partición
(concepción - de la sociedad): 56;
(esquema - en la acción política y la investigación histórica): 107;
(oposición - en el cuerpo social): 85.
Binarismo
(—social): 74-75.
Biología
(raza, selecciones biológicas, —): 176. Biológico
(estatización de lo —): 217.
Biopoder: 220, 222-225, 229-235;
(—, derecho de matar y Estados modernos): 235;
(exceso del - sobre el derecho soberano): 229;
(fabricación de lo viviente por el—): 229;
(paradojas del —): 229;
(racismo de Estado en el—): 230;
(tecnología del —): 224;
(tecnologías regularizadoras del —): 225.
Biopolítica: 220-224;
(—de la especie humana): 220;
(mecanismos de la —): 222-224.
Biorregulación: 226-227.
Burguesía: 39-41, 128, 156, 191, 193, 214-215;
(antihistoricismo de la —): 156, 193-194;
(—, relaciones de fuerza y constitución): 193;
(— y constitución): 193;
(— y despotismo ilustrado): 193;
(— y nación): 143;
(funciones de universalidad de la —): 214-215.

Campo epistémico
(regularidad del —): 192.
Campo histórico político: 185, 194-195;
(constitución de un – con Boulainvilliers): 157-158, 160-161.
Capitalismo
(— industrial): 42-43.
Carta Magna: 97, 103, 106.
Ciencia(s): 45, 170-172;
(— como policía disciplinaria de los saberes): 170;
(- humanas y antihistoricismo): 161;
(- y poder): 23;
(historia de las -): 167;
(proyecto de una - universal): 170.
Ciudad (es)
(- modelo): 227;
(- obrera): 227;
(problema de la - en el siglo XIX): 222, 227;
(reactivación de la - galorromana): 194. Clase(s): 136;
(- sociales, dominación económica, economía política): 176;
(- y clases en Montlosier): 210;
(enemigo de -): 82;

(lucha de-): 31, 79;
(lucha de - y conflicto de raza) : 62-64;
(nación y -): 129.
Coerciones
(- disciplinarias): 44-46. Collège de France: 15-16. Colonialismo
(- interno de Occidente): 100. Colonización: 99-100, 232 (véanse también Dominación; Práctica colonial);
(derecho de la-): 99-100;
(política europea de la -): 64-65.
Comportamiento (s)
(medicalización de los -): 46.
Conciencia: 207;
(-histórica): 75-76, 79,82, 173;
(recuperación de la - de sí en la nobleza): 147-148. Conocimiento(s): 21-22, 45;
(- sobre el Estado): 122-123;
(-sobre el gobierno) : 122-123;
(-y verdad): 167;
(jerarquización científica del -): 21.
Conquista: 94-96, 98-99, 102-105, 108, 213;
(- normanda): 96;
(- y discurso histórico): 94-95;
(-y francos): 143-144;
(- y gobierno según los Niveladores): 105-106;
(- y relaciones de propiedad según los Niveladores): 105;
(derecho de - en Inglaterra): 95-96.
Conservadorismos sociales
(estrategia global de los -): 66.
Constitución: 132, 177-178, 193:
(- fundamental según Hotman): 116-117;
(-y barbarie): 182-183;
(-y burguesía): 193.
Contradicción
(lógica de la -): 62-63.
Contrahistoria: 67, 70-74, 78-79, 83.
Contrato: 26-27, 193, 218-219;
(- en la teoría del derecho): 222;
(- y fundación de la sociedad): 179-180:
(- y opresión): 29-30;
(discurso del - en Hobbes): 94-95.
Control: 41-42;
(- sobre el cuerpo): 226-227.
Corte
(-y soberano): 164-165.
Crítica: 18-21.
Cuerpo(s): 37, 43;
(- en el principio de la historia): 59;
(- en las tecnologías aseguradoras): 225-226;
(- individual en las tecnologías disciplinarias): 225-226;
(- múltiple como objeto del biopoder): 228;
(-, norma y población): 228;
(-y disciplina): 172, 219-220, 225, 227-228;
(-y poder): 43, 219;
(-y saberes): 172;
(distribución espacial de los - individuales): 219.
Cuerpo social: 34, 43-45, 85-86, 151-152, 179-180.
Curso (s)
(histórica de los - de M. Foucault): 17;
(¿qué es un -?): 15-16.

Defensa
(- de la sociedad): 30-31, 65-66;
(- de la sociedad y guerra): 198;
(- de la sociedad y racismo): 65-66.
Degeneración
(teoría de la-): 65, 227-228.

Degenerados
(- y especie): 230-231.
Democracia(s)
(- bárbara de los francos): 187-188;
(- parlamentarias): 42-43;
(-y barbarie): 187-188; (retorno a la — germánica según Mably): 188.
Derecha: 131;
(pensamiento de - en Francia): 130.
Derecho(s): 34-37, 41-46, 57-58, 73-74, 91, 96, 98, 112, 121, 126-127, 137, 138, 197,218-219, 229, 233.
(- absoluto y rebeliones): 108;
(- antidisciplinario): 46;
(- civil y forma militar del poder): 145;
(- común de la nación): 177;
(- de conquista en Inglaterra): 96;
(- de la colonización): 98-100;
(-de la nobleza): 119-120, 137;
(- de matar): 218-219, 229-232;
(- de matar, Estados modernos y biopoder): 235;
(— del pueblo en Inglaterra): 98;
(-e historia): 57, 135-136, 161, 165;
(— e historia de la nobleza): 126-127;
(-imperial): 138;
(- monárquico en Francia en el siglo XVII): 164;
(-natural): 150, 193;
(— normando según los Niveladores): 106;
(-público): 44-45, 113, 114-115, 120-121, 135;
(-romano): 42, 112, 119;
(-sajón): 102-104, 137;
(-y guerra): 122, 154-155, 161;
(-y poder): 26, 34-35;
(—y soberanía normanda): 98-99;
(fundamentos del - y guerra según Boulainvilliers): 148-150;
(sistemas opuestos de - en Inglaterra): 137;
(teoría del -): 35-36, 42, 44, 180, 222.
Derrota(s)
(causas internas de la -): 140;
(relato de las -): 71-72.
Deseo (s)
(medicalización de los —): 46.
Despotismo ilustrado
(-y burguesía): 193.
Desviado: 80, 82.
Dialéctica: 64-65;
(- como pacificación autoritaria del discurso histórico político): 62-63;
(- hegeliana): 62-63;
(- y sujeto universal): 63;
(- y totalización): 62-63;
(—y verdad reconciliada): 62-63;
(nacimiento de la—): 215-216.
Diferencia(s)
(- en Hobbes): 88-90;
(-, guerra e historia según Boulainvilliers): 149-150.
Diggers. 98, 104-107.
Disciplina(s): 44-46, 222, 225-227
(véanse también Coerción; Poder);
(cuerpo en las -): 222;
(- de la enunciación): 171-172;
(- e institución): 226;
(- y biorregulación): 226;
(-y cuerpo): 172, 219-220;
(-y saberes): 172;
(discurso de las -): 45-46.
Disciplinarización/disciplinamiento
(- como control de la regularidad de las enunciaciones): 171-172;
(- de los saberes): 162, 168-174;
(- del saber histórico): 173-174.
Discontinuidad: 24-25.
Discurso
(aburguesamiento del-): 198;

(- crítico): 62;
(- de insurrección y Biblia): 72-75, 77, 79;
(-de la historia): 197-198;
(- de la rebelión): 74-75;
(- de oposición): 76-77;
(- del derecho): 197;
(- del Estado sobre el Estado): 128;
(-del rey): 98-100;
(- filosófico de tipo dialéctico): 215;
(- mítico): 62;
(- revolucionario): 78-82;
(- revolucionario y racismo): 81;
(- teológico racial en los Niveladores y los *Diggers):* 106;
(-y luchas): 192;
(enfrentamientos de los —): 192;
(medicalización de los -): 46.
Discurso de la guerra de razas: 67, 74, 76-77, 80-81.
Discurso de las razas: 70-71, 81-83.
Discurso histórico político: 52-56, 60-63;
(- como discurso de perspectiva): 57;
(generalización del —): 175;
(sujeto del-): 56-57;
(verdad en el —): 57.
Discurso jurídico filosófico: 54-55, 62-63;
(- e historicismo político): 106-109;
(universalidad en el -): 58.
Discurso racista: 67, 80-81
(véase también Racismo).
Discurso(s) científico(s): 22-23;
(efectos de poder del -): 23-26; (institucionalización de los -): 22.
Discurso(s) histórico(s): 76-79;
(autodialectización del -): 215;
(dialectización interna del-): 198, 215;
(- como conjuntos tácticos diferentes): 192;
(-como instrumento táctico): 175;
(- en el siglo XVIII): 203-204;
(- en la reacción nobiliaria): 204;
(- y burguesía): 215;
(- y conquista): 94;
(-y Estado): 204-205;
(-y poder): 192;
(- y presente): 212-213;
(-y verdad): 192;
(proposiciones fundamentales del -): 192;
(trama epistémica del -): 192;
(transformación en el -): 192;
(virtual y real en el -): 204.
Dispositivos
(- de dominación): 51;
(- de poder): 26-27.
Dominación: 30, 35-39, 42, 44, 52, 92, 98, 107, 138, 149, 176, 208-210.
(dispositivos de —): 51;
(-bárbara): 182;
(- burguesa): 39-41;
(- colonial): 67;
(-e historia): 108, 207-208;
(-romana): 139-140;
(— según Boulainvilliers): 205;
(-y bárbaro): 180-181;
(-y derecho): 35-36, 42, 138;
(- y libertad en los francos): 142-143;
(-y poder): 158;
(- y poder según los *Diggers):* 107;
(- y racionalidad): 59;
(operadores de -): 50-52;
(orden de la - y política): 197;
(sistemas de la - interna en Montlosier): 209-211.
Dualidad
(- de las naciones en el Estado): 115;
(-nacional): 122, 176-177, 208-210;
(- nacional en Montlosier): 208-210;
(— nacional originaria según A. Thierry y Guizot): 206-207;
(- racial en Inglaterra): 122.

Dualismo
(- nacional en Francia): 122.

Economía
(- y poder): 26-27;
(- y saberes múltiples): 168.
Economía política: 176.
Ejército: 33, 53, 151-152.
Eliminación
(- de los individuos anormales): 231;
(- del peligro biológico): 65, 231.
Enciclopedia
(- y homogeneización de los saberes técnicos): 169.
Enemigo(s): 231;
(-de clase): 82-83;
(- de raza): 82-83.
Enfermedad (es): 227;
(- como fenómeno de población): 221;
(- mental): 232;
(- y sexualidad): 227-228.
Enfrentamiento(s): 21, 26, 28-29, 213;
(- de las razas): 64-66;
(- de los discursos): 192;
(- de los grupos bajo el Estado): 129-130;
(-entre historias): 173-174;
(- físico en el socialismo): 235-236.
Enunciación
(disciplina de la -): 172.
Enunciado (s): 171-172.
Esparta: 104.
Especie
(- y degenerados): 231;
(fortalecimiento de la raza y la-): 231.
Estado(s): 38, 41, 44, 80-81, 85-88, 90- 92, 204, 214, 226, 233, 235;
(análisis del -): 85-86;
(aparatos de -): 41, 226;
(constitución del -): 93-94, 120;
(constitución de un - y sociedades según A. Thierry): 213-214;
(crítica del -): 163;
(discurso del - sobre el -): 128;
(- de adquisición): 91-92;
(- de institución): 90-92;
(-e historia): 166-167, 173-174;
(- y biorregulación): 226;
(- y disciplinarización de los saberes): 162-163;
(-y discurso histórico): 204-205;
(- y guerra): 52-54, 87-88, 90-91;
(-y nación): 136, 203-205, 206;
(- y población): 226;
(-y saberes): 168-169;
(-y saberes tecnológicos): 173;
(función totalizadora del -): 203;
(funciones constitutivas del -): 214;
(fundación del - de tipo romano por los reyes francos): 146;
(gestión del - e inteligibilidad de la historia): 160-161;
(nacimiento y decadencia de los -): 115; (racionalidad gestionaría del -): 160; (racismo de -): 65, 81-83, 217, 231, 235;
(saber del - sobre el -): 123-124.
Estalinismo: 26.
Estatización
(- de lo biológico): 217.
Estrategia(s): 51-52.
(-globales): 51, 192.
Evolucionismo: 64, 232.
Exclusión: 86-87;
(mecanismos de -): 40.
Extranjero(s)
(expulsión de los -): 97.

Feudalismo: 76, 119, 145, 196;
(abominación del - durante la Revolución): 195-196;

(-según Mably): 188;
(inicios del - según Boulainvilliers): 143;
(invención del - de acuerdo con Boulainvilliers) : 145;
(nacimiento del - según Dubos): 185-186.
Feudos
(origen de los -): 119.
Filología
(-, lengua, nacionalidades): 176.
Filosofía: 33-34, 170.
(- de la historia): 179, 215;
(- del siglo XIX y antihistoricismo): 161;
(- e historia): 215;
(-política): 33, 94-95;
(- y guerra de razas): 64;
(-y saberes): 170.
Filosofía griega
(posición media en la -): 57.
Filósofo
(- personaje de la paz): 58.
Francia: 77-78, 111-113;
(continuidad entre Roma y-): 112-113;
(- según Sieyès): 202;
(- y nación): 201.
Francos: 76, 112-114, 119, 122, 141, 187-188, 189, 209;
(alianza entre romanos y -): 185-186;
(democracia bárbara de los -): 187-188;
(- en la Galia según Mably): 187-188;
(- en la historiografía monárquica): 184-186;
(- y propiedad de la Galia): 152;
(-y soberanía romana): 142-145;
(mito de los -): 185;
(origen germánico de los -): 114.
Freudismo: 50.
Freudomarxismo: 50.
Fuerza(s): 61, 89-90, 149-150, 166-168, 177-178, 181
(véase también Relación de -).
Führer: 61, 82.

Galia: 119, 145;
(-franca): 144-145;
(-primitiva): 119;
(-romana): 119, 189;
(- según Boulainvilliers): 138-139;
(- según Montlosier): 208-210;
(mito de la - romana): 138.

Galos: 76-78, 116, 118-119, 121-130;
(libertades originarias de los -): 189.
Genealogía(s): 21-26;
(- como anticiencias): 22-23;
(- de la nobleza francesa): 78;
(- de las luchas en Boulainvilliers): 176-177;
(- de los saberes): 26.
Genocidio: 232.
Germanos: 114, 118, 130, 135, 139, 150-151, 193;
(- según Montlosier): 209.
Gobierno (s): 105-106, 122-123;
(espíritu primitivo del -): 177;
(- despótico según Boulainvilliers): 138;
(- y guerra según los Niveladores y los *Diggers*): 106-107;
(-y nación): 203-204.
Guerra(s): 17, 28-31, 33, 51-52, 53, 56, 74, 78-80, 86, 89-92, 94, 106-107, 119, 141-144, 154, 197, 198, 208, 213, 231, 232;
(efectos generales de la - sobre el orden civil): 151;
(eliminación de la - en la nueva historia): 205-206;
(estado de-): 89-91;
(estatización de la —): 52-53;

(- como analizador de la sociedad según Bouiainvilliers): 148-151;
(- como analizador de las relaciones de poder): 51-53, 87;
(- como analizador de las relaciones políticas): 197;
(- como cifra de la paz): 56;
(— como condición de supervivencia de la sociedad): 198;
(— como consumación de la política en el nazismo): 233-234;
(- como estado permanente según Bouiainvilliers): 154;
(- como grilla de inteligibilidad de los procesos históricos): 217;
(- como matriz de las técnicas de dominación): 51;
(— como matriz de verdad del discurso histórico): 156;
(- como principio de inteligibilidad de la sociedad): 154;
(- como relación social permanente): 53;
(- como trama ininterrumpida de la historia): 64;
(— de religión): 115;
(- de todos contra todos): 87-89;
(-e historia): 60, 154-156;
(- e instituciones de poder): 54;
(- en los análisis histórico políticos del siglo XVIII): 154;
(- permanente): 56, 87-88;
(- primitiva): 88-89;
(- según A. Thierry): 214-215;
(- según Boulainvilliers): 148-149, 150, 205;
(- y biopoder): 232-233;
(- y continuación de la política): 53;
(-y cuerpo social): 151-153, 154;
(-y derecho): 154-156, 161;
(— y Estado(s)): 52, 87-88, 90-91;
(— 7 fundamentos del derecho según Boulainvilliers): 148-151;
(-y ley): 55, 105-106;
(- 7 nacimiento de los Estados): 53-55;
(-y poder): 16, 28-31, 105-106, 108;
(- y poder político): 53-55, 93;
(-y política): 53, 156;
(-y rebelión): 53;
(- y regeneración de la raza): 232-233;
(- y revolución): 213-214;
(- y soberanía): 93-94;
(- y universalidad): 213;
(negación de la - en Hobbes): 93-95;
(práctica de la - y saber histórico): 161-163;
(prácticas e instituciones de -): 52; (reducción de la - en el discurso de la historia): 197-198, 214-215;
(relaciones de-): 86-87.

Guerra civil: 106, 213-214.
Guerra de razas: 86, 217
(véanse también Lucha de razas; Raza(s)); (discurso de la-): 67, 71-72, 75-76, 79-80;
(filosofía y-): 64-65;
(- como matriz de la guerra social): 64;
(— y racismo moderno): 232;
(teoría de la -): 63-65;
(transcripción biológica de la teoría de la-): 64-65. Guerra social: 64, 65, 198.

Higiene: 82, 226;
(— y medicina): 226-227.
Historia: 59, 60, 78, 85, 108, 132, 153, 155-156, 160, 161, 179, 191, 193, 195, 207-208, 232
(véanse también Contrahistoria; Discurso histórico; Genealogía(s); Saber histórico);
(discurso de la-): 197-198;

(enseñanza de la -): 121;
(filosofía de la-): 179, 214-215;
(funciones de la -): 67-70, 73;
(grillas de inteligibilidad de la nueva -): 206-208;
(— bíblica de la servidumbre y los exilios): 77;
(-cíclica): 178-179;
(- como cálculo de las fuerzas): 153;
(- como contrasaber de la nobleza): 126-127, 155-156;
(- como reanudación de la Revolución): 196;
(— como saber antiestatal): 173;
(- como saber de las luchas): 161;
(- de la burguesía): 214-215;
(- de la lucha de razas): 75, 80, 85;
(— de tipo bíblico y discurso de oposición): 72-74, 77, 78;
(-e historicismo): 161-162;
(- en la lucha política): 155-156;
(— genealógica): 68;
(- mítico religiosa de los judíos): 72;
(— político legendaria de los romanos): 72-74;
(— romana de la soberanía): 77-78;
(—según Boulainvilliers): 157-159;
(-según Maquiavelo): 158-159;
(-y bárbaro): 181-182;
(- y burguesía): 156, 193-194;
(- y conocimientos de la administración): 130-132;
(-y constitución): 176-177;
(-y derecho público): 120-121;
(-y derecho): 57, 135-136, 161, 165;
(- y desciframiento de la verdad): 73;
(-y Estado): 166-167, 173-174;
(-y filosofía): 215;
(-y fuerza): 60, 157-159;
(-y guerra): 60, 154-156, 161, 197;
(- y guerra según Boulainvilliers): 148-151;
(- y lucha de razas): 70-73;
(-y lucha política): 173-174;
(-y monarquía): 131-132, 193;
(—y naturaleza según Boulainvilliers): 150;
(- y poder): 60, 67-70, 73-74;
(- y política en los siglos XIX y XX): 205;
(- y saber del soberano): 130;
(- y soberanía): 70, 74, 135;
(- y universalidad jurídica): 57; (inteligibilidad de la - y racionalidad en la gestión del Estado): 160;
(ley de la — y derecho natural): 150;
(ley desigualitaria de la-): 150; (ministerio de la-): 131-132, 166, 173;
(nueva-): 136;
(principio de la -): 59;
(relato de la - y ejercicio del poder): 128;
(relato de la — y gestión del Estado en Boulainvilliers): 159-160;
(sujeto de la-): 128-129, 135;
(verdad de la — y posición estratégica): 160;
Historicidad
(- indoeuropea): 75, 79.
Historicismo: 161-162;
(antihistoricismo y ciencias humanas): 162;
(antihistoricismo y filosofía del siglo XIX): 161;
(- de los Niveladores y los *Diggers):* 104-106;
(— de los parlamentarios ingleses): 104-106;
(— e historia): 161.
Historicismo político: 119;
(eliminación del - en Hobbes): 119;

(elogio del-): 119;
(- y discurso jurídico filosófico): 119.
Historiografía: 143;
(- del rey): 165, 173;
(-protestante): 135;
(- y tragedia): 165. Hombre
(- de naturaleza): 179;
(- del intercambio): 179-180;
(- /especie): 220, 222;
(-viviente): 217, 220, 222, 223; (regularización de los procesos biológicos del - /especie): 224.
Homo oeconomicus: 179-180.

Ideología: 41.
Iglesia: 125, 128;
(alianza entre - y monarquía franca): 146-147;
(-y aristocracia gala): 146-147;
(- y nobleza germánica): 147.
Imperium
(- romano): 112.
Individuo(s): 36-38;
(- /cuerpo): 222;
(- y poder): 38.
Institución (es): 33, 36, 52, 151-152, 226;
(- psiquiátrica): 18;
(- y disciplina): 225-226;
(- y Estado): 225-226;
(- y luchas reales): 94.
Intercambio: 179-181.
Internación: 39.
Invasión (es): 99-100, 114, 120-121, 135, 139, 177, 178, 189, 209;
(- según A. Thierry): 212-213;
(-según Dubos): 184-186;
(- y derecho público): 120;
(- y poder monárquico): 120;
(inversión de la tesis de la -): 195;
(origen germánico de la -): 116.

Irracionalidad
(- fundamental y verdad): 60.

Jerusalén: 72, 75.
Judíos: 86, 104, 235
(véase también Raza judía);
(historia mítico religiosa de los -): 72.

Lengua (s): 176;
(- latina y práctica del derecho): 146-147;
(- y derecho en Inglaterra): 96;
(- y sistema del saber en Boulainvilliers): 147.
Leviatán: 37, 42, 87, 90.
Ley (es): 68, 129, 200-202;
(batallas y nacimiento de las -): 55;
(- como instrumentos de poder según los
Niveladores): 104;
(- como legitimidad fundamental): 49-50;
(- común): 96;
(- común y estatutos reales): 103-104;
(- en Francia según Sieyès): 202;
(- fundamentales de los germanos): 116;
(- originaria del pueblo sajón): 103;
(-sajonas): 102-103, 106-107;
(- sajonas y soberanía normanda): 100-101;
(- y conquista): 104;
(-y constitución): 178;
(-y guerra): 56, 105-106;
(- y luchas reales): 93-94.
Liberalismo
(romanidad y-): 190-191.
Libertad (es): 137, 142-143, 149-150, 180-181, 189, 190, 191;
(constitución de las -): 194;
(disociación entre - y germanidad): 188-189;

(- primitiva según Boulainvilliers): 149.
Locura: 40-41, 232-233.
(medicalización de la -): 41.
Logos: 156. Luces
(problemática de las -): 167.
Lucha(s): 80, 94, 132, 161, 166, 192;
(fondo civil de la - y Estado en los historiadores del siglo XIX): 205;
(- civil y lucha militar según la nueva historia): 205-206;
(- civiles en Inglaterra): 95;
(- como matriz de una historia): 205-206;
(- como tensión hacia la universalidad del Estado): 205;
(- de la aristocracia francesa contra la monarquía absoluta): 54-55;
(- de la burguesía): 191;
(- de la nobleza contra la monarquía y la burguesía): 137;
(- de la(s) clase(s), véase Clase(s)
(- de los saberes tecnológicos): 173;
(- fundamental según Boulainvilliers):
176-177;
(- política y saber histórico): 94, 155-156;
(- políticas inglesas del siglo XVll): 54-55;
(- y sumisión): 30;
(problema de la - en el socialismo): 236-237;
(teoría de la - por la vida): 65.
Lucha de razas: 31, 79-80, 97-98
(véase también Raza(s));
(discurso de la -): 67, 71-72, 74, 80-81;
(discurso de la - convertido en discurso del poder): 65;
(historia de la -): 75, 80;
(- e historia): 70-74.
Marxismo: 20, 22-23, 26, 237.
Materialismo histórico: 108.
Mathesis
(desaparición de la -): 170. Medicalización: 40, 46, 221.
Medicina, véase también Técnicas médico normalizadoras
(- como saber/poder): 227-228;
(- como técnica política): 227-228;
(- e higiene): 227-228;
(- e higiene pública): 221;
(-y constitución): 178.
Memoria: 73;
(- histórica de las rebeliones en Inglaterra): 97;
(- perdida de la nobleza): 160.
Método
(precauciones de -): 34-35, 36-39, 41-42. Minoridad: 24.
Mito
(- troyano): 75, 111-112, 118.
Monarquía: 131-132, 193, 210-211;
(alianza entre - franca e Iglesia): 146-147; (- absoluta): 186;
(- absoluta en Francia): 137;
(- absoluta inglesa): 95;
(-absoluta según Mably): 187-188;
(- administrativa): 43;
(- constitucional según Hotman): 117-118; (-feudal): 43;
(-francesa): 120;
(- francesa e invasión germánica): 183-185;
(- universal de los Habsburgo): 112-114;
(- universal en Francia): 119;
(- y aristocracia según Mably): 188;
(- y rebeliones populares): 210-211;

(papel de la - en Montlosier): 210-211.
Morbilidad: 220-221. Mortalidad: 224;
(proceso de —): 220, 223.
Muerte: 92, 217-218, 220, 224-225;
(derecho de -): 214;
(descalificación progresiva de la -): 223; (exposición a la - y racismo): 231-232;
(— de Franco): 224;
(- del otro y racismo): 231;
(- y biopoder): 224-230, 231.

Nación(es): 129, 135-136, 201-203;
(criterios de existencia de la —): 136;
(definición jurídica de la -): 200-201;
(dos - en Inglaterra): 137;
(homogeneidad de la — francesa): 121-122;
(lucha entre las -): 132;
(— extranjeras en el Estado): 114;
(- según Boulainvilliers): 199, 205;
(— según la monarquía absoluta): 199; (— según la reacción nobiliaria): 199;
(- según Sieyès): 199-202;
(-, ley y legislatura): 200-202;
(-, sujeto y objeto de la nueva historia): 136-137;
(-y burguesía): 136;
(-y clase): 129;
(-y Estado): 136, 203-205, 207;
(- y naciones según la nobleza): 199-200;
(— y nobleza según Montlosier): 209-210;
(— y raza): 129;
(- y tercer estado): 202-203, 214-215;
(nobleza y-): 129.
Nacionalidad(es): 119, 136;
(movimientos de las - en Europa): 64;
(-, lengua y filología): 176.
Natalidad
(fenómenos globales de -): 220, 223.
Naturaleza: 179; (estado de-): 88;
(hombre de-): 181;
(- e historia según Boulainvilliers): 156. Nazismo: 26, 81-82;
(biopoder en el -): 233-234;
(exposición a la destrucción total y-): 235;
(exterminio de las razas y -): 234-235;
(guerra, consumación de la política en el-): 235;
(poder disciplinario y —): 234;
(raza superior según el -): 235;
(sociedad disciplinaria y asegura-dora en el-): 234;
(suicidio absoluto de la raza y-): 235.
Neutralidad
(-y verdad): 56-57;
Niveladores: 64, 98, 104-105.

Nobleza: 125-126, 129, 136, 156;
(degradación de la - por los romanos): 139;
(genealogía de la - francesa): 78;
(invención tardía de la -): 184;
(lucha de la — contra la monarquía y la burguesía): 137-138;
(memoria perdida de la -): 160;
(— administrativa galorromana): 139;
(- feudal en Mondosier): 209-210;
(- gala y rey): 153;
(- germánica e Iglesia): 146-147;
(-según Boulainvilliers): 123, 125, 147;
(- y conciencia de sí): 147-148, 155-156;
(- y nación según Montlosier): 208-210;
(-y racionalidad histórica): 156;

(-y saber del rey): 125-127;
(olvido de sí misma por parte de la —):
147-148;
(reconstitución de la - como fuerza): 160;
(ruina de la-): 127-128;
(saber descuidado de la —): 160.
Norma: 45, 65, 81, 228-229;
(- entre poderes disciplinario y regula- rizador): 228.
Normalización: 45-46
(véase también Técnicas médico normalizadoras);
(- de la sociedad): 65;
(- de las conductas): 226-227;
(sociedad de -): 46, 229, 231.
Norman yoke: 102.
Normandismo: 106.
Normandos: 76, 78, 97-101, 152;
(invasión y conquista de Inglaterra por los -): 144.
Novela
(-gótica): 196;
(-y norma): 164.

Orden: 59, 70, 74;
(- civil como orden de batalla): 52.
Organización militar
(—y ocupación franca): 145-146;
(-y sociedad): 151-152.
Origen(es)
(relato de los-): 111-112.
Ortología
(- como disciplina de la enunciación): 172.
Otro
(relación de tipo biológico entre el - y yo): 230-231.

Partición(es): 179;
(- binaria): 76-77.
Particularidad
(— y universalidad en el discurso político): 202-203. Pasiones
(- en el principio de la historia): 59.
Patrimonio biológico
(peligros para el -): 65.
Paz
(-y verdad): 57-58.
Peligro(s)
(eliminación de los - biológicos): 65-66, 231;
(enemigos como - para la población): 231;
(noción de — biológico): 82, 86-87;
(- internos): 225;
(— pata el patrimonio biológico): 65-66;
(- y defensa de la sociedad): 198;
(raza como - biológico): 64-65, 86- 87, 232-233.
Población: 220-221, 222-223, 231-232;
(medicalización de la-): 221;
(- como objeto de los mecanismos regularizadores): 227-228;
(-, cuerpo y norma): 228-229;
(-y biorregulación): 221-222, 225;
(- y Estado): 224.
Poder(es): 26-29, 33, 38, 40-46, 49, 55-56, 61, 67-70,73-74, 77, 92, 108, 157-159; 189, 218, 219, 220, 223, 224, 228, 233-235;
(análisis del -): 27-28, 36-39, 41;
(carácter relacional del - según Boulainvilliers): 154;
(ceremonia del-): 163-164;
(circulación del-): 38;
(continuidad del -): 68, 73-74;
(discurso del — y teoría biológica): 232; (dispositivos de -): 26;
(forma militar del - y organización del derecho civil): 146;

(límites del -): 33-34;
(mecánica de - en los siglos XVII y XVIII): 43;
(mecanismos de -): 33-34, 36, 39, 56;
(- atómico y biopoder): 229:
(- de soberanía): 223, 226, 229;
(- disciplinario): 46, 169, 233;
(- e instituciones): 36, 46;
(- individualizador): 219-220;
(- mortífero): 234-235;
(- psiquiátrico): 30, 42;
(- real): 35-36;
(-y contrato): 26-27, 30;
(- y defensa de la sociedad): 31;
(-y derecho): 26, 34-35;
(- y discurso histórico): 192;
(-y dominación): 158;
(- y dominación según los *Diggers):* 107;
(- y relación de fuerza): 29, 157-159;
(-y represión): 28, 29, 47, 50;
(-y saber): 25-26, 41, 46;
(-y sujeto): 218;
(- y verdad): 33-34;
(relaciones de -): 50, 158;
(sistema indoeuropeo de representación del-): 69-70, 74; (tácticas del -): 42;
(técnicas de - y cuerpo): 219;
(técnicas disciplinarias de -): 171;
(técnicas y tecnologías de -): 39-40, 219;
(unidad del - en la teoría de la soberanía): 50-51;
Poder político: 42;
(concepción jurídica y libertad del -): 26;
(concepción marxista del -): 26-27;
(-y guerra): 42, 53-54,93, 120.
Policía: 82, 226.
Política: 26-27, 28, 52, 156, 197;
(constitución de la —): 178;
(fin de la-): 29;
(- como continuación de la guerra): 53;
(- del Príncipe): 63;
(- e historia en los siglos XIX y XX): 205. Potencia(s)
(- y poderes): 49.
Presente: 206-207.
(desdoblamiento del -): 117;
(- como principio de inteligibilidad): 207;
(- según A. Thierry): 212-213;
(- y discurso histórico): 212;
(- y olvido del estado primitivo de guerra): 207;
(valor del - en el discurso histórico político): 207.
Príncipe: 125-127, 159;
(saber del-): 123-124.
Producción
(- capitalista): 40.
Propiedad
(relación de - y conquista según los Niveladores): 105-106.
Psicoanálisis: 20, 23.
Psiquiatría, véase Institución psiquiátrica

Pueblo(s): 77-78, 146, 187-188;
(derechos del - en Inglaterra): 98;
(- soberano y reyes según Montlosier): 211-212;
(- y reyes entre los francos, según Mably): 188;
(- y soberano durante la Revolución): 194-195. Pureza
(-de la raza): 81, 86, 231, 232. Purificación
(- de la raza): 232;
(- permanente y racismo): 66.

Racionalidad
(poderío de la -): 156;
(- e ilusión): 60;
(- estratégica): 59;
(- histórica y nobleza): 156;
(- y dominación): 60.
Racismo: 67, 80-81, 85
(véase también Discurso racista);
(exposición a la muerte en el -): 231, 234;
(historia del -): 85;
(- biológico): 81;
(- biológico social): 65;
(- como ideología): 233;
(- de la guerra): 233;
(- moderno y guerra de razas): 233:
(- religioso): 86;
(- socialista y socialdemocracia): 237:
(- tradicional): 233;
(- y anarquismo): 235;
(- y biopoder): 230-233;
(- y colonización): 232;
(- y defensa de la sociedad): 65;
(- y derecho de muerte, de matar): 231-234;
(- y discurso revolucionario): 81;
(- y Estado): 233;
(- y fortalecimiento de una población): 233;
(- y función mortífera del Estado en el biopoder): 231;
(- y genocidio colonizador): 232;
(- y guerra): 232;
(- y nación): 129;
(- y purificación permanente): 66;
(-y socialismo): 235-237;
(- y tecnología del poder): 233.
Racismo de Estado: 66, 81-83, 217, 235;
(- soviético): 82;
(- y razas en guerra): 82.
Raza(s): 81
(véanse también Guerra de -; Lucha de -);
(enfrentamiento de las -): 64-65;
(binarismo de las -): 31;
(concepto de -): 31;
(conflicto de - y guerra de clases): 65;
(desdoblamiento de una -): 65;
(destrucción de la - rival): 232;
(discurso de las -): 70-72, 82-83;
(eliminación de las -): 233;
(enemigo de -): 82;
(exterminio de las - en el nazismo): 234-235;
(fortalecimiento de la - y la especie): 232;
(guerra de-): 64, 86, 217, 233;
(guerra y regeneración de la propia -):
232;
(integridad de la -): 80;
(lucha de-): 31, 79-81, 98;
(protección biológica de la -): 80, 81;
(- como peligro biológico): 232;
(- en el sentido médico biológico): 77, 80;
(- en guerra y racismo de Estado): 82;
(- inferior): 231;
(-judía como peligro biológico): 86;
(- rival como peligro biológico): 232;
(- superior en el nazismo): 234;
(-, selecciones biológicas, biología): 176;
(regeneración de la - y guerra): 232;
(subraza): 77;
(subraza y peligros biológicos): 65;
(suicidio absoluto de la - en el nazismo): 235;
(superioridad de la —): 80;
(teoría de las -): 64-65, 98.
Reacción nobiliaria: 131.
Rebelión(es): 97, 106, 108, 190, 191, 210-211;

(discurso de la -): 74;
(- raciales): 97-98;
(- según Boulainvilliers): 152;
(-y abusos): 102;
(- y derecho absoluto): 108;
(-y guerra): 106-108.
Reconciliación
(- y guerra): 212-213;
(- y revolución): 212-214.
Reich: 82.
(Tercer -): 61.
Relación de dominación, véase Dominación
Relación de fuerza(s): 28-29, 31, 51-52, 88-89, 91-93, 149-151, 161, 177-178;
(- como objeto histórico político): 155-156;
(- como sustancia de la historia): 159;
(- fundamental en la nueva historia): 207;
(- según Boulainvilliers): 155-156;
(- según Maquiavelo): 155;
(- y relaciones de verdad): 57-59.
Relato (s)
(— de la historia y ejercicio del poder): 128;
(- de las derrotas): 71-72;
(- de los orígenes): 111-112;
(-del derecho): 112;
(— normandos): 97-98;
(- sajones): 97-98.
Relato histórico: 128-129, 136;
(- y cálculo político): 159.
Representación (es): 90-91.
(juego de las - calculadas): 89-90.
Represión
(concepto de -): 28-29, 40, 46-47;
(noción de - en el análisis político psicológico): 50;
(- y poder): 28-30, 46-47, 50.
República
(- de adquisición): 91-92;
(- de institución): 90-91, 92.
Revolución: 43, 78-79, 178;
(— burguesa inglesa): 54;
(- como ciclo y como retorno): 194;
(- de la historia): 179;
(-francesa): 175, 211;
(- francesa e historia de las razas): 195;
(- francesa y monarquía): 211;
(-inglesa): 77, 102, 105;
(-y barbarie): 182-183;
(-y constitución): 178;
(-y guerra): 213-214;
(— y reconciliación): 212-214;
(-y romanidad): 190-191.
Revuelta(s), véase Rebelión(es)
Rey: 35-36, 42, 123-127, 142, 145-146, 157-159, 185;
(cuerpo del - y súbditos): 199;
(derecho del -): 112;
(historiografía del-): 165-173;
(- como magistrado civil): 145;
(—y aristocracia según Mably): 188;
(-y derecho cesáreo): 185-186;
(-y emperador): 195;
(- y pueblo entre los francos, según Mably): 188;
(— y rebeliones): 210.
Roma: 72, 75-76, 83, 111-114;
(alabanza de-): 135;
(continuidad entre - y Francia): 113;
(reactivación de la - republicana durante la Revolución): 194.
Romanidad
(- como apuesta para la burguesía): 190-191;
(-y liberalismo): 190-191;
(-y revolución): 190-191.
Romanos: 112, 116, 139-140, 141, 185, 189;

(sistema político jurídico de los -): 119;
(sistema político de los - según la historiografía de los siglos XVIII y XIX): 189.
Rousseaunianismo
(- de la burguesía): 194.
Ruptura
(momento de la - del derecho público): 135;
(- profética): 72.

Saber
(aparatos e instrumentos de -): 40;
(crítica del — del intendente en Boulainvilliers): 159;
(disciplinamiento del -): 163, 170-174;
(recurso a la recuperación del — por Boulainvilliers): 147-148;
(retorno del -): 20-22;
(-administrativo): 127-128;
(- del escribano): 126-128;
(- del Estado sobre el Estado): 124-125;
(- del intendente): 127-128;
(-del príncipe): 123-125;
(-del rey): 123, 124-126;
(- del rey y la nobleza): 126;
(- del soberano e historia): 131;
(- descuidado de la nobleza): 160;
(-jurídico): 126-128;
(- local y diferencial): 21;
(-médico en el siglo XVIII): 169;
(- occidental e idea platónica): 162;
(- tecnológico en el siglo XVIII): 167-168;
(-y desorden): 162;
(- y orden): 162;
(-y paz): 162;
(-y poder): 26, 41-42, 46;
(-y sujetos): 192;
(-y violencia): 162;
(sistema del - y lengua en Boulainvilliers): 147;
(utilización del — administrativo contra la monarquía absoluta): 159.
Saberes
(centralización de los -): 169-170;
(combate de los - en la época de las Luces): 167-168;
(disciplinarización de los —): 169-174;
(efectos de poder de los —): 167;
(genealogía de los -): 22-26, 167;
(insurrección de los -): 22;
(insurrección de los saberes sometidos): 21;
(jerarquización de los -): 169;
(lucha económico política en torno de los - en el siglo XVIII): 167-168;
(normalización de los -): 168-169;
(- múltiples y economía): 167-168;
(-técnicos): 167-168, 169;
(- tecnológicos múltiples): 173;
(-y cuerpo): 172;
(-y disciplina): 172;
(-y Estado): 168;
Saber(es) histórico(s): 129-130, 158, 161-162;
(colonización de los - por la monarquía): 132;
(reactivación de los - por la burguesía): 194;
(regularización del —): 192;
(- como arma discursiva): 175;
(- como arma en la guerra): 162-163;
(— como arma política): 132;
(- como instrumento de lucha en la nobleza): 130-131;
(- de las guerras): 94;
(- en Europa): 77-78;
(-y guerra): 161-163;
(-y lucha política): 94, 161-162;

(tácticas del-): 175-176;
(valor político del -): 131-132.
Saber/poder: 125, 175;
(-administrativo): 130;
(- según Boulainvilliers): 147-148.
Sajones: 78,97, 101, 104, 152.
Salvaje: 179-181;
(- e intercambio): 181;
(-y bárbaro): 180-181.
Seguridad
(mecanismos de -): 221-223;
(tecnología biopolítica de -): 225.
Seguro(s): 226;
(mecanismos de -): 221;
(sistemas de -): 227.
Selecciones biológicas: 176.
Servidumbre
(historia bíblica de la -): 77;
(historia de la -): 74.
Sexualidad
(control de la -): 40-41;
(control disciplinario de la -): 227;
(medicalización de la -): 40; (regularización de la -): 227;
(-, cuerpo y población): 227-228;
(- y enfermedades): 228;
(valorización médica de la -): 227-228;
(vigilancia de la -): 227.
Sinrazón
(- y verdad): 60.
Sistema fiscal
(- y organización nobiliaria): 159-160.
Sistema indoeuropeo
(- de representación del poder): 69-70, 74.
Soberanía: 35-36, 70-71, 74, 85, 91-95, 112, 135;
(modelo jurídico de la -): 49-51, 158;
(poder de -): 223, 226, 229;
(relaciones de -): 92;
(- de adquisición): 91-92;
(- de Estado): 81;
(- de institución): 90-92;
(- del pueblo entre los germanos): 116-117;
(- del rey de Francia): 112;
(- en la tragedia clásica): 165;
(- normanda y leyes sajonas): 101;
(-, racismo y Estado): 233;
(-romana): 139-140;
(- romana y francos): 143-145;
(- y pueblo según Montlosier): 211;
(- y voluntad): 95;
(teoría de la -): 37-38, 42-45, 49-50, 217-218. Soberano: 87;
(constitución del -): 219;
(derechos del - en Inglaterra): 98;
(individualidad fabricada del -): 91; (saber del - e historia): 130;
(- como hombre de pasión en Racine): 165;
(- y muerte): 218;
(- y pueblo durante la Revolución): 194-195;
(- y súbdito): 218. Socialdemocracia
(- y liquidación del racismo socialista): 237.
Socialismo: 236-237;
(eliminación del adversario en el -): 236-237;
(enfrentamiento físico en el -): 236-237;
(- a cargo de la vida): 236;
(- y biopoder): 235-237;
(- y mecánica de poder): 236;
(- y racismo): 235-237.
Socialracismo: 235.
Sociedad: 129, 198
(véase también Defensa de la -);
(concepción binaria de la -): 56;

(estructura binaria de la -): 56, 80;
(- de normalización): 44-46, 231;
(- urbana y capacidad administrativa):
214;
(- y constitución de un Estado según A. Thierry): 213-214;
(- y organización militar): 151.

Sofista
(discurso del -): 62.
Soissons
(historia del vaso de -): 143-144, 146.
Sometimiento(s): 30;
(procedimientos de -): 36-41;
(relaciones de -): 50-51;
(técnicas de -): 51. Sujeto(s)/Súbdito(s): 49-51;
(ausencia de - neutral en la sociedad): 57;
(constituciones de los -): 38;
(fabricación de los -): 50;
(nobleza como - de la historia según Boulainvilliers): 148;
(- belicoso): 59;
(-de la historia): 129-130, 135-136;
(- del discurso histórico político): 56-57;
(- hablante en la historia): 128-129, 136;
(- universal y dialéctico): 63;
(-y poder): 218;
(-y saber): 192;
(- y soberanía): 95;
(- y soberano): 218.
Táctica(s): 52;
(- de intimidación): 89;
(- discursiva e ideología): 175;
(-discursivas): 192.
Técnicas
(- disciplinarias de poder): 172;
(- médico normalizadoras): 81;
Tecnología (s)
(- aseguradora): 225;
(- disciplinaria): 225-226, 228;
(- regularizadora): 225-226, 228.
Teoría biológica
(- y discurso del poder): 232.
Tercer estado: 137, 193, 201-202, 214;
(- como sujeto histórico): 193;
(- según Sieyès): 198, 201;
(- y universalidad estatal): 203.
Tiempo
(organización del -): 76.
Totalidad
(- estatal): 212;
(- nacional y universalidad del Estado): 204-205.
Totalización
(- e historia): 208;
(- estatal según A. Thierry): 212:
(- nacional): 212-213;
(- y dialéctica): 62-63.
Tragedia (s)
(ley e ilegitimidad en las -): 163;
(-de Racine): 164-165;
(-e historiografía): 165;
(- francesa como lección y ceremonia
de derecho público): 163-164;
(- griega): 164;
(- históricas): 163.
Troya: 74-75, 111-112.

Universal
(entrada de lo - en lo real): 207;
(potencia de lo - y burguesía): 214-215;
(- y verdad): 215;
(valor de lo -): 156.
Universalidad
(funciones de - de la burguesía): 214;
(- del Estado y totalidad nacional): 204-205;

(- en el discurso jurídico filosófico): 58; (-estatal): 213-214;
(- estatal en el tercer estado): 203;
(-y guerra): 213;
(- y particularidad en el discurso político): 203. Universalización
(- y sociedad burguesa): 214.
Universidad
(aparición y función de la -): 170-171.

Vencedores/vencidos: 91, 93, 95, 98-99, 101, 151-153, 206, 209, 213, 215.
Verdad
(desciframiento de la - e historia): 73; (discurso de -): 34;
(división entre - y error): 155;
(efectos de -): 33-34;
(pertenencia de la - a la paz y la neutralidad): 57;
(producción de la -): 34;
(régimen de —): 155;
(relaciones de — y relaciones de fuerza): 57-58;
(— como arma): 62;
(- e irracionalidad fundamental): 60;
(- en el discurso histórico político): 56-57;
(—y conocimiento): 167;
(-y desorden): 162;
(- y dialéctica): 63;
(- y disimetría): 58;
(-y guerra): 162;
(- y guerra en el discurso histórico): 156;
(-y orden): 162;
(-y paz): 162;
(- y poder): 33-34;
(- y sinrazón): 47;
(— y universal): 215; (—y violencia): 162.
Vida: 80, 92, 217-218, 220, 223, 224- 225, 236;
(problema de la - en el pensamiento político): 219;
(protección de la - y contrato social): 218-219;
(tecnología regularizadora de la -): 225;
(teoría de la lucha por la —): 65;
(- y biopoder): 225-226.
Violencias: 78.
Virus
(fabricación de - incontrolables y destructores por el biopoder): 229.
Visibilidad
(campo de -): 219;
(puesta en — de los individuos): 227. Viviente
(fabricación de lo - por el biopoder): 229.

INDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

Alejandro Magno: 61.
Antraigues (E. L. H. L. d'): 195.
Arturo: 97 n. 13.
Arila: 183.
Audiger (P.): 118.
Augusto: 164.
Aulard (F.-A.): 195 n. 23.

Bacon (N.): 103 n. 26.
Bailly (J. S.): 212.
Barincou (E.): 158 n. 2.
Berlin (I.): 96 n. 11. Bichat (X.): 178 n. 2.
Binswanger (L.): 18 n. 1.
Blackwood (A.): 100, 102 n. 23.
Boisguilbert (P. de): 160.
Bonneville (N. de): 182, 187.
Bordeu (T.): 178 n. 2.
Bossuet (J. B.): 141 n. 10.
Boulainvilliers (H. de): 54, 123-126, 128, 138-156, 157-160, 165, 176- 182, 184-187, 189, 191, 195, 197, 200, 202, 205, 212.
Boulay de la Meurthe (A. J.): 195.
Bouquet (M.): 111 n. 1.
Boutillier (J.): 112.
Bréquigny (L. G. O. F. de): 189, 191, 193.
Brutus:
75.
Buat-Nançay (L. G. du): 125, 128, 131, 138, 177, 182, 197, 202, 212.
Buonarroti (F. M.): 55.

Caligula: 139.
Carlomagno: 120, 130, 188, 191, 193.
Carlos Martel: 120.
Carlos V: 100.
Carlos X: 209 n. 10.
Cassirer (E.): 59 n. 11.
Castoriadis (C.): 183 n. 8.
César (J.): 116, 119, 139.
Chapsal Q.-F.): 182, 191, 193.
Chrétien de Troyes: 97 n. 13.
Churchill (W. S.): 102.
Clausewitz (K. von): 28, 52, 156.
Clodoveo: 73, 119-120, 130, 142, 144, 146, 185.
Coke (E.): 54, 101 n. 19, 102 n. 23, 103.
Corneille (P.): 164.
Courtet (A. V.): 55.
Crooke (A.): 37 n. 2.

Daniel (S.): 102 n. 23.
Darwin (Ch.): 64.
Davies (G.): 105 n. 29.
Defert (D.): 19 n. 1.
Deleuze (G.): 19 n. 4, 24.
Desnos (R.): 183, 184 n. 9.
Devyver (A.): 124 n. 22, 138 n. 9, 143 n. 13, 195 n. 25.
Dreyfus (A.): 237.
Dubos Q.-B.): 185-189, 191-192.
Dumézil (G.): 69 n. 2.

Eduardo el Confesor: 61, 96, 101.

Eneas: 75. Engels (F.): 79.
Enrique VII: 96.
Estaing G. d'): 55, 138.
Ewald (F.): 19 n. 1.

Federico Barbarroja: 61.
Federico II: 61.
Felipe Augusto : 151.
Fénelon (F. de): 123 n. 20.
Ferguson (A.): 141 n. 10.
Fest (J.):235 n. 5.
Fourier (Ch.): 235 n. 6.
Franco (F.): 224.
Francus: 75.
Fredegario (pseudo) : 111 n. 1.
Freret (N.): 54, 142.
Freud (S.): 28.

Genette (G.): 183 n. 8.
Gibbon (E.): 141 n. 10.
Gregorio de Tours: 121, 143.
Grotius (H.): 120.
Guattari (F.): 19 n. 4, 24 n. 5.
Guillermo el Conquistador: 73, 96, 100-102, 105.
Guiraudet (J.): 158 n. 2.
Guizot (F.): 79 n. 6, 132, 136, 189, 206.

Haller (W.): 105 n. 29.
Haroldo: 100.
Harrison (W.): 102 n. 23.
Hegel (G. W. F.): 28.
Heidegger (M.): 18.
Hill (Ch.): 105 n. 28.
Hitler (A.): 235.
Hobbes (Th.): 31, 37, 56, 63, 87-95, 100, 108, 120, 154.
Holinshed (R.): 102 n. 23.
Horn (A.): 103 n. 25.
Hotman (F.): 113-117.

Hugo Capeto: 188. Huisman (D.): 18 n. 1. Husserl (E.): 18 n. 1.

Jacobo I: 99.
Jordanes: 119-120 n. 18.
Jouffroy d'Abbans (A. F. L.): 208, 209 n. 10.
Juquin (P.): 25.
Justiniano: 112.

Kant (I.): 58.

Lagrange (J.): 19 n. 1.
Laplanche (J.): 183 n. 8.
Lefort (C.): 183 n. 8.
Legrain (M.): 228 n. 4.
Lilburne (J.): 54, 105.
Luis XIV: 64,77-78, 118-119, 123, 160, 164-166.
Luis XVI: 131, 166, 195.
Lyotard (J.-F.): 183 n. 8.

Mably (G.-B. de): 181, 182 n. 4, 187, 192, 194.
Magnan (V.): 228 n. 4.
Maquiavelo (N.): 31, 63, 141 n. 10, 155, 158-159.
Marat (J.-P.): 131, 182, 187.
Marcuse (H.): 19.
Mario: 139.
Marx (K.): 79,96.
Marx-Aveling (E.): 96 n. 11.
Mehring (F.): 96 n. 11.
Meroveo: 120.
Michelet G): 77 n. 5, 157.
Mignet (F. A. M.): 77 n. 5.
Moisés: 104.
Monmouth (G. de): 97.
Montagu (E. W.): 141 n. 10.
Montesquieu (C.-L. de): 141.

Montlosier (F. de): 125, 138, 191, 206, 208-212.
Moreau (J.-N.): 132, 165, 166 n. 7, 173, 184.
Morel (B.-A.): 228 n. 4.
Morin (E.): 183 n. 8.

Nerón: 164.
Nietzsche (F.): 29, 142, 143 n. 13.
Nowell (R.): 102 n. 23.

Overton (R.): 105 n. 30.

Panofsky (E.): 74 n. 30. Paris (P.): 111 n. 1. Pasquier (É.): 115.
Pepino: 121.
Petrarca (F.): 74 n. 4, 75, 135.
Pirro: 164.
Platon: 162.
Príamo: 75.
Proyart (L.-B.): 195.
Pufendorf (S.): 120.

Racine (J.): 164-166, 173.
Reich (W.): 19, 28, 29, 39.
Reiche (R.): 39.
Rhenanus (B.): 114.
Richelieu: 118-119.
Ronsard (P. de): 111 n. 1.
Rousseau (J.-J-): 43.

Sabine (G. H.): 107 n. 31.
Scott (W.): 96.
Selden (J.): 102 n. 23, 103.
Serres (J. de): 117.
Shakespeare (W.): 163-164.
Siagrio: 144 n. 14.
Sieyès (E.-J.): 55, 136, 195, 198-202, 208.
Simon (R.): 179 n. 3.
Solón: 58.
Speed (J.): 102 n. 23.
Speer (A.): 235 n. 5.
Sydenham (T.): 178 n. 2.

Tácito: 119, 120 n. 18.
Tamerlán: 183.
Tarault (J.-E.): 118.
Thierry (Amédée): 64.
Thierry (Augustin): 55, 64, 79 n. 6, 96 n. 12, 111 n. 1, 112 n. 2, 113, 132, 136, 189, 191, 206, 212-215.
Thiers (L.-A.): 80, 206.
Tillet (J. du): 117.
Tito Livio: 68, 70, 72.
Turcus: 75.
Turgot (R.-J.): 190.

Vauban (S. de): 160.
Vernant (J.-P.): 57.
Viard (J-): 111 n. 1.
Vico (G. B.): 179 n. 3.

Vidal-Naquet (P.): 57 n. 10.

Wace (R.): 97 n. 13.
Wade (J.): 79 n. 6.
Warr (J.): 105.
Weber (A.): 18 n. 1. Weydemeyer (J.): 79 n. 6.
Winstanley (G.): 107 n. 31.

INDICE GENERAL

Advertencia……...7

Curso. Ciclo lectivo 1975-1976……13

Clase del 7 de enero de 1976……...15
¿Qué es un curso? — Los saberes sometidos — El saber histórico de las luchas, las genealogías y el discurso científico — El poder, apuesta de las genealogías — Concepción jurídica *y* económica del poder — El poder como represión y como guerra - Inversión del aforismo de Clausewitz.

Clase del 14 de enero de 1976……...33
Guerra y poder — La filosofía y los límites del poder — Derecho y poder real - Ley, dominación y sometimiento - Analítica del poder: cuestiones de método - Teoría de la soberanía - El poder disciplinario — La regla y la norma.

Clase del 21 de enero de 1976 49
La teoría de la soberanía y los operadores de dominación - La guerra como analizador de las relaciones de poder — Estructura binaria de la sociedad — El discurso histórico político, el discurso de la guerra perpetua — La dialéctica y sus codificaciones — El discurso de la lucha de razas y sus transcripciones.

Clase del 28 de enero de 1976 67
El discurso histórico y sus partidarios - La contrahistoria de la lucha de razas - Historia romana e historia bíblica - El discurso revolucionario — Nacimiento y transformación del racismo - La pureza de la raza y el racismo de Estado: transformación nazi y transformación soviética.

Clase del 4 de febrero de 1976……85
Respuesta sobre el antisemitismo - Guerra y soberanía en Hobbes - El discurso de la conquista en Inglaterra, entre los realistas, los parla- mentaristas y los Niveladores - El esquema binario y el historicismo político - Lo que Hobbes quería eliminar.

Clase del 11 de febrero de 1976……..111
El relato de los orígenes - El mito troyano - La herencia de Francia - *Franco-Galla* - La invasión, la historia y el derecho público - El dualismo nacional - El saber del príncipe - *Estado de Francia* de Bou- lainvilliers - La escribanía tribunalicia, el despacho y el saber de la nobleza - Un nuevo sujeto de la historia - Historia y constitución.

Clase del 18 de febrero de 1976 …… …135
Nación y naciones - La conquista romana - Grandeza y decadencia de los romanos - De la libertad de los germanos según Boulainvi- lliers - El vaso de Soissons - Orígenes del feudalismo - La Iglesia, el derecho, la lengua del Estado - Las tres generalizaciones de la guerra en Boulainvilliers: la ley de la historia y la ley de la naturaleza; las instituciones de la guerra; el cálculo de las fuerzas - Observaciones sobre la guerra.

Clase del 25 de febrero de 1976 …… …157
Boulainvilliers y la constitución de un *continuum* histórico político - El historicismo - Tragedia y derecho público - La administración central de la historia - Problemática de las Luces y genealogía de los saberes - Las cuatro operaciones del saber disciplinario y sus efectos - La filosofía y la ciencia - El disciplinamiento de los saberes.

Clase del 3 de marzo de 1976……175
Generalización táctica del saber histórico - Constitución, Revolución e historia cíclica - El salvaje y el bárbaro - Tres filtros del bárbaro: tácticas del discurso histórico - Cuestiones de método: el campo epistémico y el antihistoricismo de la burguesía - Reactivación del discurso histórico en la Revolución - Feudalismo y novela gótica.

Clase del 10 de marzo de 1976. …… 197
Reelaboración política de la idea de nación en la Revolución: Sieyés -

Consecuencias teóricas y efectos sobre el discurso histórico - Las dos grillas de inteligibilidad de la nueva historia: dominación y totalización - Montlosier y Augustin Thierry - Nacimiento de la dialéctica.

Clase del 17 de marzo de 1976……....217
Del poder de soberanía al poder sobre la vida - Hacer vivir y dejar morir - Del hombre/cuerpo al hombre/especie: nacimiento del biopo- der - Campos de aplicación del biopoder - La población - De la muerte, y de la de Franco en particular - Articulaciones de la disciplina y la regulación: la ciudad obrera, la sexualidad, la norma - Biopoder y racismo - Funciones y ámbitos de aplicación del racismo - El nazismo - El socialismo.

Resumen del curso……..……239
Situación del curso……..……...245
Indice de nociones y conceptos……..……....261
Indice de nombres de personas……..…….281

Se terminó de imprimir en el mes de mayo de 2001
en Nuevo Offset, Viel 1444,
Buenos Aires, Argentina.
Se tiraron 3.500 ejemplares.